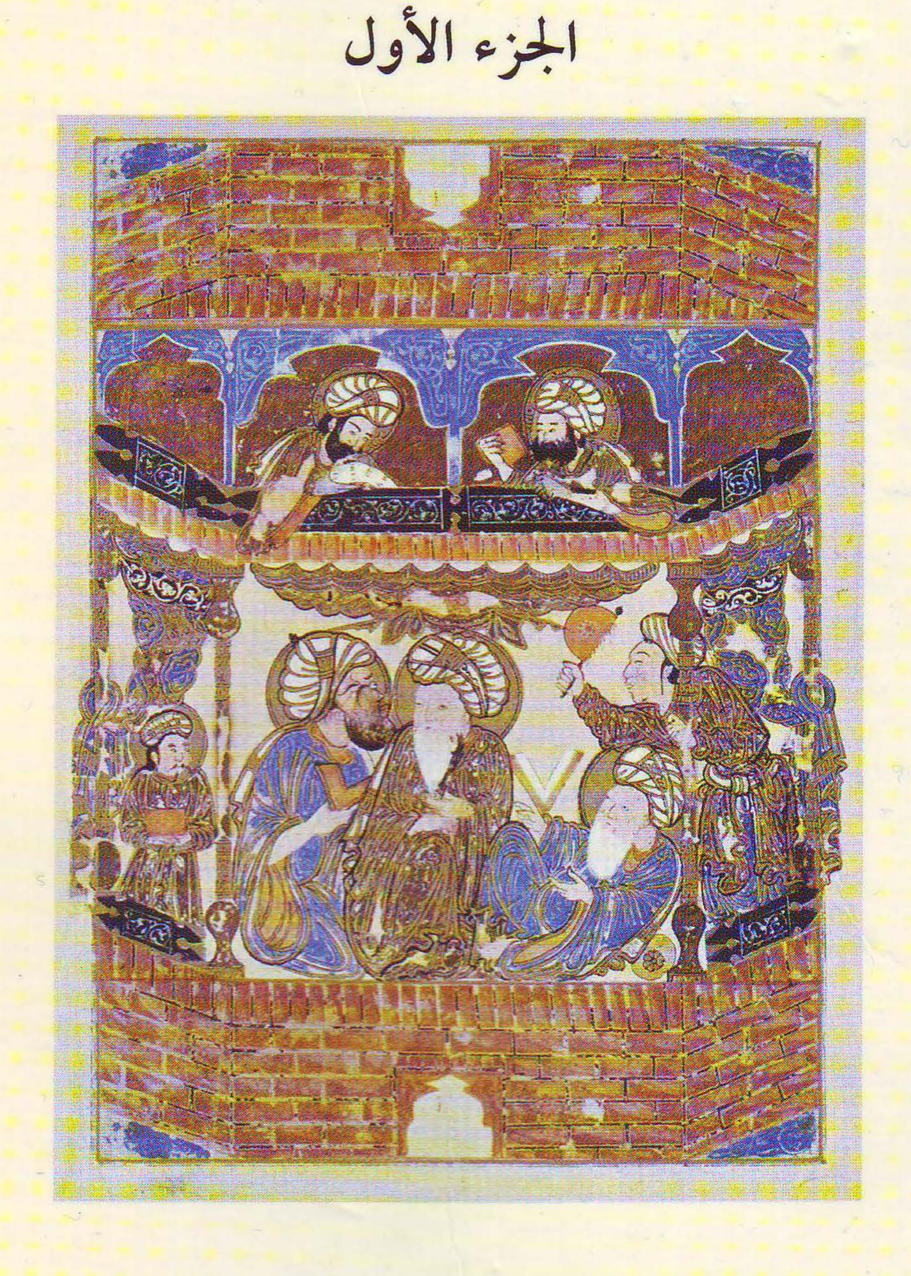
جوزيف فان أس

علم الكلام والمجتمع

في القرنين الثاني والثالث للهجرة

الجزء الأول



ترجمة: د. سالمة صالح

منشورات الجمل

ولد جوزيف فان أس عام ١٩٤٣ في مدينة آخن بألمانيا، نال الدكتوراه عام ١٩٥٩ في جامعة بون حول التصوّف الإسلامي. مارس التدريس في العديد من جامعات العالم. نشر عشرات الأبحاث المتفرقة في المجالات المختصة والعديد من المؤلفات المنشورة، أهمها عمله الأساسي: **علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث**.

ولدت سالمة صالح عام ١٩٤٢ في الموصل / العراق. كاتبة ومترجمة. تقيم ببرلين منذ عام ١٩٨٣.

جوزيف فان أس: **علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة**،
الجزء الأول، ترجمة د. سالمة صالح
الطبعة الأولى، جميع حقوق الطبع والنشر والاقتباس باللغة العربية محفوظة
لمنشورات الجمل، بغداد - بيروت - طلعة النويري، مفرق صيدلية المستقبل، عمارة
فقيه - تلفون وفاكس: ٦٦٨١١٨ ٠١ (٠٠٩٦١) - ٢٠٠٨

Josef van Ass: Theologie und Gesellschaft im 2. und 3.
Jahrhundert Hidschra Bd. I

Postfach 1127 . 71687 Köln Freiberg a.N . Germany
WebSite: www.al-kamel.de
E-Mail: info@al-kamel.de

الإهداء

إلى ذكرى هانس بيتر روغر (٢/ ١١/ ١٩٩٠)

مقدمة

تخطر للفقهاء أفكار غريبة، وفي هذا تكمن جاذبيتهم حتى اليوم. ولا يُستثنى الفقهاء المسلمون من ذلك. إلا أن المرحلة التي أتناولها تقدم لهم ميزتين إضافيتين: أنهم وقفوا في انفتاح البداية، وقد استخدم المجتمع الذي عاشوا فيه المصطلحات الفقهية في تفسير وجوده إلى حد كبير. هيأتهم رحمة الولادة المبكرة لبدايات متنوعة وعدم الالتزام بالبديهيات، كما لم يجر بلوغه فيما بعد. لم يضعهم استعداد المجتمع للإصغاء إليهم في مركز تشكيل الحياة اليومية وحسب وإنما أيضا في محور السياسة الكبرى. سيتناول الحديث فيما يلي الخلفاء والكفرة وكذلك الايجارات والحياة الجنسية على السواء، «فالفقه» بمعناه الأوسع هو الحديث عن الواقع الذي يحدده الدين والذي يستهدي بالوحي حديث العهد.

ولكن يصعب علينا أن نمسك بكلا القطبين لهذه العلاقة بوضوح، كان المجتمع والفقه يبحثان عن هويتهما. وتاريخ تأثيرهما على بعضهما هو في نفس الوقت عرض لنشوء «الأرثوذكسية»، فالأصولي وحده يمكن أن يدع الصورة التي ترسمها لنا مصادرنا من منظور متأخر تضلله: وهي أن الإسلام كان دائما ما كانه في الفترة اللاحقة. لقد عثر المرء على نفسه باختياره بين عدد كبير من النماذج والايحاءات. إلا أن عملية المحاولة والخطأ هذه التي مر بها كل دين، جرت في الإسلام بطريقة معقدة حقا، حين انتشر أنصاره عبر الفتوحات في مناطق واسعة من العالم القديم وثبتوا أنفسهم كفئة حاكمة على القاعدة السكانية، فنشأ عن ذلك تطور محلي لم تجر موازنته إلا مع مر الزمن عبر الوعي الإسلامي العام.

لذا يتوجب على المرء إلقاء الضوء على هذه العملية حسب المناطق والمدن بشكل منفصل، أكثر مما جرى حتى الآن.

استهدى العرض الذي بين أيديكم بهذا المطلب، فقد حاولنا في القسم الأول إعادة تشكيل الوضع الديني في المناطق المنفردة، وفي القسم الثاني فيما بعد حصرنا النظرة في مركز واحد هو بلاط الخليفة في بغداد. تبرز في الصورة خلال النظرة العامة على المناطق ظواهر اعتبرها المرء حتى ذلك الوقت، متبعا منظور المصادر الإسلامية، طائفية. وعلى العكس كثيرا ما كانت في منطقتها ما اعتبره المرء متزمتة «أرثوذكسية».

حين امتصت العاصمة حديثة الإنشاء القوى المثقفة من المراكز القديمة أكثر فأكثر والتقت في بغداد، عند ذاك فقط نشأ مع المعتزلة فقه ملزم. نريد مراقبة هذه العملية عبر قرن ونصف من نهاية العهد الأموي وحتى النصف الثاني من القرن الثالث الهجري. ورغم أن بعض فصول القسم الأول سيرجع حتى القرن الأول إلا أن هذا سيتناول بشكل متصل في نظرة عامة موجزة في البداية. وفي المقطع الختامي للقسم الثاني سيجرى أيضا تناول مفكر أو آخر بلغ ذروة إنتاجه في العقود الأخيرة من القرن الثالث؛ ولكن بشكل أساسي يتوقف العرض قبل أن يدخل المعتزلة مع الجبائي في مرحلتهم المدرسية في عهد البصريين ومع الخياط والكعبي في عهد البغداديين.

هذا التحديد الزمني، الذي قد لا يبدو مألوفا، يمكن تفسيره من خلال وضع الرواية وأوضاع البحث السائدة آنئذٍ. إن كل ما نعرفه من النصوص الإسلامية عن القرن الأول يقع تحت طائلة الشك بالإسقاط؛ والبحوث الأوروبية هنا أكثر اختلافا من أي وقت مضى بشأن قوة المصادر على الإبلاغ وطريقة تفسيرها. حين تصبح الرؤية أكثر وضوحا وهو ما حدث لاحقا، يستطيع المرء أن يجد تحت قدميه أرضا أكثر ثباتا في الحكم على البدايات الأولى. يريد العمل الذي بين أيدينا أن يوفر الشروط من أجل هذا الهدف الأخير دون أن يستطيع تحقيقه بنفسه؛ لا أحد يمكن

أن يدرك مثلي كم تحتاج البحوث السابقة (بين الحديث وعلم الكلام، برلين ١٩٧٥ ؛ بدايات علم الكلام الإسلامي، بيروت ١٩٧٧) التي بدأتها بنفسي إلى فحص أدق. مقارنة بهذا قد تبدو خاتمة العرض مبررة من خلال أفق المشكلة. إلا أن حال المصادر قد أثرت هنا أيضا. فمع الجبائي والكعبي تزداد المادة وتبلغ درجة من الدقة تجعل الاستغناء عن العمل التحضيري استغناء كاملا لتقديم خلاصة أمر لا يمكن تحمل مسؤوليته. إن إعادة بناء النظم الفقهية تتوقف تماما على ايجاد النبرة الصحيحة؛ يتوقف الأمر على معرفة القوة الدافعة. لكن هذا لا يكون ممكنا بطريقة عفوية وحسب، حين يتيه الفكر المدرسي في التفصيلات بصورة متزايدة ـ أو تصبح مثل هذه التفصيلات وحدها متيسرة في الرواية المتأخرة ـ .

بالطبع تظهر المشكلة نفسها بالنسبة للمرحلة التي نتناولها أيضا. النصوص الأصلية نادرة فيها مثلما هي في القرن الأول؛ والتقارير الفقهية الشاملة التي يتعين علينا الاعتماد عليها غالبا غير مترابطة ولا تتناول إلا نقاطا معينة. إلا أن طابع التقارير الشاملة يجعلنا نأمل أن تكون هذه النقاط رغم التشويهات التي لا يمكن استبعادها استبعادا مطلقا قد اعتبرت علامات مميزة وغالبا بالنسبة للمفكر المعني انحرافا أساسيا، لكن هذا يعني أيضا: تأشير مدخل محتمل في نظامه. الأرجح أن الصعوبة تكمن في ما إذا كان الجمع بين هذه النقاط ممكنا لتشكيل صورة كاملة مقنعة رغم كل الثغرات. كثيرا ما يتعذر على المرء نفسه تقدير مبلغ استخدام الفرضيات المتخفية في لعبة التجميع هذه؛ حيث لا يدرك المرء مبلغ ذاتيته إلا حين تظهر وثيقة جديدة. كلما كانت المادة التي يمتلكها المرء شحيحة كلما أخفقت دائرة التفسير بسرعة أكبر.

لا يمكن الوصول إلى ضمان كبير في الوقت الحاضر إلا إذا تناول المرء ما هو منقول بصورة كاملة ما أمكن. إلا أن هذا أمر يسهل قوله ويصعب تطبيقه. فالنصوص المتعلقة بالموضوع لم تجمع أو تصبح ممهدة لغويا حتى الآن. لهذا فقد كان من المفيد أن تجمع وتقدم مع تعليق مقتضب مترجم بالطبع. بهذه الطريقة

أمكن أن يتخفف ملحق الملاحظات للعرض من المشكلات اللغوية الصرفة إلى حد كبير؛ فضلا عن أن هذا يمَكّن القارئ غير المتخصص من تشكيل صورة عن وضع الرواية ويفحص العرض العام المقدم بنظرة نقدية. إلا أن ذلك يشترط في نفس الوقت أن يقارن مستخدم الكتاب لدى قراءة العرض النصوص التابعة له دائما ويفضل أن يكون قد اطلع عليها قبل ذلك إن أمكن، حيث لا يمكن، إذا أريد تجنب التكرار المستمر، الاستشهاد بها في العرض مرة أخرى بالتفصيل. وكذلك لا يمكن طرح مسألة سبب تنسيقها على هذا النحو وليس غيره بوضوح والإجابة عنها. حاولنا بشكل أساسي أن نقتصد في التكهنات لملء ثغرات النقل وإعطاء كل مصدر حقه قدر الإمكان. ربما يكون هذا قد أدى إلى أن تبدو بعض المقاطع غير مترابطة أو إلى نشوء انطباع بخلق انسجام معين في مواجهة تعقب التناقضات والمعضلات التي لا حل لها. إلا أننا ندعو القارئ هنا أيضا إلى أن يشكل بنفسه صورة عن النص.

تنسحب الملاحظات الأخيرة على القسم الثاني في الدرجة الأولى؛ حيث تجرى هناك أولاً إعادة تشكيل الأنظمة بدرجة كبيرة. حيث إن ما يتناوله القسم الأول أقرب إلى الفقه المتضمن منه إلى الموضح؛ فمن المصادر المستمدة من هناك ومن المصادر البيوغرافية والحديث وتفسير القرآن يمكن في الغالب معرفة الموقف الديني والفقهي لفقيه ما بشكل عام وحسب. نتج عن هذا قرار بنيوي أعطى للعمل كله صورته: لم نقسم العمل حسب الموضوعات وإنما اتبعنا طريقة نظامية.

هذه التقنية في البحث، إذا ما قورنت بطرق أخرى كما جرت محاولة تطبيقها في الفترة الأخيرة في العلوم الإسلامية أيضا، تقليدية نسبيا وقليلة التطلب. إلا أن فائدتها التطابق مع نظام المصادر العربية؛ وهي بهذا أقرب إلى ضمان السيطرة على أكداس المواد غير المنظمة وغير المنجزة في المرحلة الأولى التي لا نزال فيها. في القسم الأول من الكتاب ينبغي أن تقدم في ذلك نظرة عن أهمية الحركات الدينية للفترة المبكرة، الطوائف، في المناطق المختلفة، كل في منطقتها، من خلال

تناول «البيوغرافيا الجماعية» (كما تسمى الطريقة النظامية بين حين وآخر أيضا). وعلى العكس حاولنا في القسم الثاني، حيث تتوافر لنا مادة منتظمة أكبر بصورة جوهرية، أن نرسم ملامح شخصيات منفردة متبعين نسق «حياة وأعمال».

والآن، فإن لهذه الطريقة كما هو معروف نقاط ضعفها. ما توصل إليه المرء من خلالها هو تاريخ الفقهاء أما دين الشعب البسيط فلم تكد تكون الإحاطة به ممكنة. تقدم المصادر البيوغرافية المعتمدة صورة جامدة؛ إنها تعمم تعميما كبيرا ولا تقدم إلا فرصا قليلة للإمساك بالتطور، حيث تتمزق العلاقات الموضوعية من خلال التقدم من اسم إلى آخر. وليس واضحا في جميع الأحوال إلى أين ينتسب شخص معين جغرافيا؛ فالنسبة التي تشكل غالبا القرينة الوحيدة هي كما يعرف المرء غير واضحة تماما. ولكن سيؤخذ علينا قبل كل شيء أننا في كشفنا عن القدريين والمرجئيين وما إلى ذلك متبعين المصادر، نسينا الأشخاص «العاديين» الذين ربما كانوا يشكلون الغالبية بالفعل. لا يمكن استبعاد هذه الاعتراضات كليا؛ نستطيع أن نؤكد فقط أننا حاولنا أن نأخذها في الاعتبار بالقدر الممكن. يفترض أن يعطي تلخيصٌ قصير استند إلى المنظور الموضوعي في نهاية العرض، فرصةً لجلب بعض ما أغفل من خلال قسر الطريقة المتبعة في البحث، إلى الضوء. عسى أن يضع القارئ في كل هذا نصب عينيه أننا لم نقصد أن نكتب تاريخا عاما للمناطق التي تناولناها وللفترة المعنية. فالأمر إنما يتعلق بالعلاقة بين الفقه والمجتمع لا أقل ولا أكثر.

على المرء أن يتساءل ما إذا كانت هذه أيضا في القرن ونصف القرن الذي اخترناه على درجة من الصعوبة. سيقع العرض في وضعه الحالي في أربعة مجلدات يضاف إليها مجلدان يتضمنان ترجمة النصوص. يشي هذا بعدم الرصانة ولا يتفق مع روح العصر. سيتساءل الناس الذين يفكرون بطريقة عصرية: ألم يكن من الأفضل أن يكتفي المرء بجمع النصوص؛ كان هذا مفيدا وكان يمكن إنجازه بطريقة آلية كما أصبح اليوم مألوفا في المشاريع. الخطر في أن أكون قد غاليت في

طموح كبير بالفعل، فمن يهدم الحواجز بين الحدائق الصغيرة للمتخصصين لا يمكن أن يفلت من العقاب. إن هذه الحدائق الصغيرة في مجال الفقه الإسلامي المبكر لا تكاد تكون موجودة لحسن الحظ؛ يجب أن تقسم الأرض في بعض المواقع. وهكذا لا يمكن تجنب المضي على أصابع قدم الممكن في الكثير من الأقوال؛ ولكن من أجل هذا بالذات يستطيع المرء أن يسمح لنفسه بقليل من رقص الباليه.

لذلك فإن هذا المطروح هنا ليس «توليفا»؛ فالعرض الجامع يقف في بدايته وليس في نهايته. معظم أجزاء الصورة الكاملة لم يشكل من نتائج بحوث سابقة وإنما هو مسودة عمل دراسة متأخر يقصد أن يكون دليلا يساعد على معرفة الاتجاه. ربما سينفق أحد ما في المستقبل مالا كثيرا ليبدأ بتناول الموضوع مع مجموعة من أرواح خدومة كعمل فريق. إنني لا أريد أن أفسد عليه المتعة بمسلكي الفردي. ومع ذلك لا تبدو لي حاجة عمل مقسم من هذا النوع إلى خطة أمرا قليل الأهمية. ولكن هذا بالذات ما لم نكن نملكه حتى الآن للفقه الإسلامي في الفترة التي جرى تناولها. إن ما كان حتى الآن قاعدة لنا كان دون أن نعي نسق تقسيم الجامعين الإسلاميين، فإذا ما أراد المرء أن يدحض هذا فلا بد له من معرفة المادة أولا. لا ينفع هنا الاقتصار على زاوية معينة؛ وحتى عند ذلك يبقى المرء محافظا، قدر تعلق الأمر بالصورة الكاملة، ويلائم معارفه الفردية وفقها بصورة غير واعية. لا يمكن كتابة مادة مترابطة على أساس الدراسات المنفردة وحدها؛ فالكل هو أكثر من مجموع الأجزاء. للمسودة الكاملة وظيفة مزدوجة في كل وقت وفي كل مرحلة، وهي تقديم خط عام ودعوة إلى النقد. سهَّل هذا التحديد الجغرافي علينا القبول بأن وقوع أخطاء كثيرة منفردة في عمل من هذا الحجم أمر لا يمكن تجنبه. فإذا كنا نربط به أملا فهذا الأمل هو انتهاء ذلك الوقت الذي كان فيه عدد قليل فقط يستطيع أن يجد في مصادر الفقه الإسلامي المبكر ضالته، وكان الحوار العلمي فيه ينحصر أحيانا في محاججة بعضهم ضد البعض الآخر بما عثروا عليه صدفة.

سيكون من المؤسف أن تبدأ بدلا من ذلك مرحلة يتمسك فيها المضاربون النشطون بالترجمات المطروحة هنا وحدها. فلا ينبغي أن يمهد الطريق للأدعياء. ولكن توسع المحادثة العلمية في هذا المجال أمر مرغوب فيه.

لن يدهش أحدا أن يعلم أن الفصول المنفردة، في الدرجة الأولى فصول القسم الأول كتبت في الأصل بشكل منفصل؛ وأنها لم تكتب بالتسلسل الحالي. لم يجر خلق التماسك إلا في مرحلة ثانية. وقد وضعت علامات للنظام من خلال شبكة من الأعداد تصبح في بعض فصول القسم الأول متعددة الأرقام بشكل مربك. إلا أن المرء يستطيع أن يهملها ببساطة؛ فهي تخدم فقط تمكين الإشارة إلى المجلدات اللاحقة مسبقا. عسى ألا ينسى القارئ أنها أضيفت لاحقا؛ يمكن أن يلمس المرء في بعض العناوين الجانبية بالتأكيد أن انسياب العرض هنا لا ينبغي في الأصل أن ينقطع. لكن عملا يتألف من عدة أجزاء يصادف مشاكل لا تظهر في دراسة منفردة. فالتكرار والتعارض في طريقة الاستشهاد لا يكاد يمكن تجنبهما كليًا؛ وقد تظهر مع مرور الوقت تناقضات قد لا تكتشف إلا من خلال الفهرس وقائمة المراجع. لكني أستمهل القارئ في كليهما فإنهما سيجدان مكانهما في نهاية المجلد الأخير للعرض، هذا يعني في المجلد الخامس. لن يكون سهلا على القارئ أن يجد طريقه، موقتا؛ وهنا أستطيع أن أنصحه أن يفعل ما كان المرء يفعله سابقا بكتاب علمي: أن يقرأه.

إنني فخور بأن أكون قد تمكنت من إنجاز العمل من دون مساعدة فقيه كبير محدث. ولم أكن أسعى إلى الاستعانة بمساعدين في المرحلة الحاسمة؛ ما دام قد وجب علي أن أجد المواد وأشتغل عليها، اعتمدت كليا على نفسي. وحين كانت المسودة جاهزة فقط استعنت بعمل الآخرين في التدقيق والإعداد للبيوغرافيا وما إلى ذلك؛ سأتحدث عن ذلك عند اختتام العمل. بقي عليّ في الوقت الحاضر أن أشكر أولئك الذين وقفوا إلى جانبي بمشورتهم في أرض لا أكاد أعرفها: الصديق المتوفى كونراد گايسر والزميل بوليگ، گيرو، ريكس، روگر، شرام وأولمان.

وداد القاضي ـ شيكاغو وهاينز گاوبه ـ توبنغن، اللذين قرآ الفصل التمهيدي (القسم أ) بعين نقدية؛ هـ. جاويشه دقق المقتبسات من المصادر العربية فترة طويلة. مس بينشتيت، السكرتيرة في قسم الدراسات الشرقية التي قامت خلال السنوات العشر الأخيرة إلى جانب واجباتها المعتادة وبطريقة مضحية بكتابة المسودة الأولى للعمل بأكملها والقسم الأكبر من المسودة الثانية. أ. هارفاسينسكي التي أشرفت وشاركت بإعداد مسودة على الكومبيوتر للقسم الأكبر من المسودة الثانية للمجلدين الأول والثاني. جمعية البحوث الألمانية وصندوق فولكس فاغن اللذين ضمنا لي تفرغا في ١٩٨٤/ ١٩٨٥ و ١٩٨٧/ ١٩٨٨ . وقد تمكّن رئيس جامعة توبنغن في السنتين ١٩٨٧ و ١٩٨٨ من تحضير المبيضة من خلال الميزانية الخاصة. وقد أهداني هـ. گاوبه وش. گيرو وقتا ثمينا بموافقتهما على استلام إدارة القسم بشكل دوري. جمعية البحوث الألمانية عضدت طباعة هذا المجلد. وقد فتحت الشهور الثلاثة عشرة التي استغرقها النظر في الطلب والتي سبقت الموافقة عينيّ مجددا، بأي حكمة أدرك الشرق إن العجلة من الشيطان. لقد وجدت خلال هذا الوقت فرصة لتصحيح الأخطاء وإدخال بعض الإضافات. كل ما ذكر هو بداية نهاية ستحتاج في الظروف الراهنة إلى سنوات عدة أخرى، إلى جميع هؤلاء عميق الشكر.

جوزيف فان أس ـ توبنغن، في ربيع ١٩٩٠

المحتويات

القسم ـ أ
تمهيد: ملامح التدين الإسلامي في القرن الأول الهجري

١. اختتام النبوة

كثيرا ما يقرأ المرء على شواهد قبور المسلمين أن موت النبي كان «أعظم المصائب»[١]. بعد أكثر من عقدين من السنوات بقليل انفتحت السماء؛ وتكلم الله عن رسوله مع شعبه المختار الجديد، وكما اعتقد المرء بعد ذلك بوقت قصير، مع البشر في كل العالم. لم يعد الآن هو الرحمن فقط، كما كان قد وصفه يهود الجنوب العربي[٢] وإنما أثبت بطريقة خاصة أنه «رب محمد»[٣]. ولكن كان على

---

(١) أعظم المصائب؛ موثق للمرة الأولى في كتابة من سنة ٧١/ ٦٩١ كما يبدو (قارن الحَوَري في Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. London ١٩٣٢؛ ص ٢٩٠). مزيد من المواد لدى ماسينيون في: Bulletin De l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire ٥٩/ ١٩٦٠/ ٢٦٠ وما يليها Opera minora III ٣٠٣ والصفحات التالية ولدى ماير في: الإسلام ٦٢/ ١٩٨٥/ ٢٥، هامش ٢١. الصيغة والتصور سجلا في حديث A. J. Wensink: Concordance et Indices de la Tradition Musulmane ٤٣٢أ).

(٢) 2. J. Rijckmans , LOriente cristiano nelle storia della civilta ٤٣٦ وما يليها.

(٣) رب محمد، هكذا ورد في الشعر الإسلامي المبكر (و. فروخ، صورة الإسلام المبكر ٢١ وما بعدها)، مشابه لرب موسى وهارون في القرآن (الآية ١٢٢ من سورة الأعراف والآية ٤٨ من سورة الشعراء). ـ قد يتكهن المرء إلى أي مدى وجدت هذه العلاقة الخاصة في فترة ما قبل الإسلام. تتمتع بمكانة مهمة هنا =

المرء أن يدرك أن الحدث النبوي بلغ نهايته؛ ومن الكلمة بقي فقط الكتاب، ووجب أن تلتقط كرامة رسول الله في ما هو يومي[1]. وقد قدم أبو بكر، كما تصور المرء فيما بعد، التفسير المحرر: «من كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات، ومن كان يعبد الله، فإن الله حي لا يموت»[2]. لقد تكلم الله عبر محمد؛ لكن هذا «لم يكن إلا رسولا»، مثل رسل آخرين قبله[3]. وعلى العكس فالرسالة الموجهة إلى جميع الذين فهموا «القرآن العربي» ستبقى خالدة.

هذه صيغة متداولة؛ نشأ تفاؤل أول الخلفاء من مراجعة الرواة. ربما تكون عقيدة أبي بكر قوية، لكن ارتداد قبائل البدو أظهر له أن ولاءهم كان مرتبطا بالشخص وليس بالرسالة. لذلك يصادف المرء الفكرة التي لقنت له، مرارا في التقارير عن الرضا[4]. ولم يثبت التبشير قوته إلا مع

= كتابة الصخرة السبئية المتأخرة ١٠٢٨ من سنة ٥١٨، التي ورد في خاتمتها الصيغة .A(Rbhd/bmhmd الصفحة ٤٠ و ٥٥، رقم ١٢). Jamme, Sabaean and Hasaean Inscription from Saudi Arabia. وهكذا فهي تتبع مخاطبة «رب اليهود»، هي «رحمانا»، نداء محمد؛ يبدو أن عدم وجود التنوين يشير إلى اسم علم. إذا جاز للمرء أن يترجم هذا «لدى محمد» فإنه يمكن أن يخمن أن يهود الجنوب العربي قد توقعوا المسيح كـ «محمد»؛ ثم استخدم النبي هذا الاسم. لم يأخذ مؤلفو Dictionnaire Sabéen (A.F.L. Beeston, M. A. Ghul, W.W. Müller و J. Rijckmans) الصيغة ويُظهرون بهذا أنهم يعتبرونها اسم علم. إلا أن بيستون قرأ الكتابة قراءة مختلفة في المعالجة الأخيرة (في Bulletin of the School of Oriental and African Studies, London ٤٨/ ١٩٨٥/ ٤٢ وما يليها)؛ محمد بالنسبة له لقب للرحمانا (كذلك لدى جيم في الموضع المذكور ٥٥، ومثله رودنسون في .(BO 26/1969/28 فضلا عن هذا فإن مسألة ما إذا كان النبي قد اتخذ اسم محمد لاحقا قد حسمت بالنفي غالبا بصورة تقليدية (قارن ف. بول، حياة محمد ١١٢، هامش ٧ مع مصادر أخرى). أشكر ف.ف. موللر، ماربوغ، عن تعليمه في هذه المسألة.

(١) يرجع مصطلح «يومنة» إلى ماكس فيبر (الاقتصاد والمجتمع، توبنغن ١٩٧٦، الصفحة ١٤٢ وما يليها). قارن حول الحدث نفسه ت. ناگل، الرشد والخلافة ٢٣ وما يليها، الذي يستخدم في هذا السياق مصطلح «مؤسسة بديلة»؛ ف. أ. گراهام ؛ Divine Word und Prophetic Word in Early Islam صفحة ٩ وما يليها؛ عبدالفتاح كيليطو L'Auteur et ses doubles 42 والصفحات التالية.

(٢) طبقات ابن سعد، {٢}، ١٢ والصفحة التالية والطبري 1816 I، ١٢ وما يليها؛ مقتبس أيضا لدى الشهرستاني ١١، ١٤ وما يليها/ ١٩، ١٤ وما يليها (قارن ترجمة Gimaret, Livre des Religions 127 مع مواد أخرى).

(٣) الآية ١٤٤ من سورة آل عمران، استشهد بها أبو بكر.

(٤) وثائق لدى ف. ماير، أبو سعيد ٣١٣ وما يليها استنادا إلى كتاب ردة وثيمة.

الفتوحات[١]؛ كان النجاح هو ما أعطى للدين الجديد الحق. بهذا فقط فقدت المحاولات لإعادة الحدث النبوي من جاذبيتها. رغم أن مسيلمة وجد أتباعا في الكوفة بين بني حنيفة الذين ظهر بينهم حتى عهد عثمان؛ كان لهم هناك مسجدهم الخاص بهم[٢]. إلا أن ذلك لم يكن سوى نتيجة طريفة. ربما وُجدت بدايات لتسمية أبي بكر وعمر كأنبياء؛ إلا أن ذلك ضعف بعد وقت قصير وتحول إلى اعتبارهما محدَّثَين، «متحدثين» مع الله، ملهمين ولكنهما ليسا لسان الكلمة الإلهية. احتفظ النموذج القديم بقوته فترة من الزمن هناك فقط حيث اعتبر تطور السنوات المبكرة خطأ بشكل أساسي، كما هو الحال في عهد الشيعة في الكوفة، أو في أماكن مثل دمشق، التي ترسخ فيها منذ وقت طويل انتظار المسيح؛ هناك ادعى النبوة رجل يدعى حارث بن سعيد في عهد عبدالملك، ووَجد بين أهل البلاد بعض التابعين وأعْدِم عام ٧٩هـ/٦٩٨م. وفيما عدا هذا فلم يجر الحديث في هذا الوقت حتى في حركات عودة المسيح عن نبي بعد محمد، وإنما عن المهدي كحاكم دنيوي يعيد عدالة الفترة المبكرة. كان نموذج الخلافة بالنسبة للغالبية الحصيفة هو البديل المنطقي الوحيد.

جرت مقاومة تصور كون أبي بكر وعثمان نبيين في العقيدة الإباضية التي ترجمها أبو حفص بن جُميع في الفترة ما بين القرن التاسع والقرن الخامس عشر عن لهجة بربرية إلى اللغة العربية تحت عنوان مقدمات التوحيد. (طبعة

---

(١) هنا الآن بشكل أساسي وبالتفصيل .F.M.Donner, The Early Islamic Conquests (Princeton 1981)

(٢) قارن الرواية في مصنف ابن أبي شيبة، المجلد الثاني عشر ٢٦٨ وما يليها رقم ١٢٧٨٨ ـ ١٢٧٨٩ و٢٧٢ رقم ١٢٧٩٩، مثله لدى ابن حنبل أيضا، المسند ٢٥، ٢٣١ رقم ٣٨٣٧ (سبق أن سجلت من قبل Lammens, Etudes sur le siecle des Ommayyades 120) قارن حول مسيلمة E. Shoufani, Al-Ridda and the Muslim conquest of Arabia 154 وخاصة لدى د. آيكلمان في: Journal of the Economic and Social History of the Orient, Leiden ١٠/ ١٩٦٧/ ١٧ وما يليها.

إبراهيم الطفياش، القاهرة ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٤م، هناك في الصفحة ١١٢، ١؛ وبالنسبة للعمل بشكل عام قارن الموسوعة الإسلامية، الطبعة الجديدة (١) ١٢١ وكوبرلي، Introduction à l'étude de e'Ibadisme ٤٧ وما يليها.) الخبر معزول، ولم يعرف المعلقان على النص، شماخي (المتوفى ٢٢ - ١٥٢١/ ٩٢٨) وداوّد بن إبراهيم التلاتي (المتوفى ١٥٦٠/ ٩٦٧) ما يصنعان بها. (المصدر السابق ١١٢ والصفحة ٥ وما يليها). إلا أن هذا بالذات يشي بعمر الفكرة الغريبة. قابله المقدسي في القرن الرابع في اصفهان (أنظر الفصل ب ١.٣.٢.٣). على المرء أن يتساءل عما إذا لم يكن ثمة حديث واسع الانتشار يناقش هذا: «حكم الإسرائيليون من قبل أنبياء؛ حين مات أحدهم خلفه التالي في الحال. وعلى العكس لا نبي بعدي، وبدلا من ذلك سيوجد خلفاء، وسيكونون كثرا...» (مسلم، عمارة ٤٤ = رقم ١٨٤٢؛ وثائق أخرى قارن Wensinck: Concordance et Indices de la Tradition Musulmane (3) 24a). استخدم مصطلح مُحَدَّث قبل ذلك في حديث، ولكن منسحبا على عمر وحده (A. J. Wensink: Concordance et Indices de la Tradition Musulmane{1} 434a) حول ذلك بوجه عام ي. فريدمان في: Jerusalem Studies in Arabic and Islam, Jerusalem ٧/ ١٩٨٦/ ٢٠٢ والصفحات التالية و م. تاكيشيتا، Ibn Arabis Theory of the Perfect Man ١٣٥ والصفحات التالية؛ كذلك، الفصل: ٢.١.٣.٣.٢ من هذا الكتاب.
حول «الأنبياء» الكوفيين أنظر أدناه الصفحة ٢٣٤. لم يعقبوا محمد مباشرة؛ لكن ظهورهم يُري أن المصطلح في أوساط معينة لم يكن قد اعتبر بعد غير مناسب. نصوص المصادر المهمة مترجمة ومشروحة لدى هالم، الغنوصية الإسلامية ٥٥ والصفحات التالية؛ أطروحة الدكتوراه المتعلقة بالموضوع لـ ف.ف. توكر، Revolutionary Chiliasm in Omayyad Iraq (أطروحة

دكتوراه، بلومنگتن ١٩٧١) متيسرة للأسف في بعض مقاطعها فقط (Arabica 22/1975/33، والصفحات التالية MW 65/1975/241 والإسلام ٥٤/ ١٩٧٦/ ٦٦ والصفحات التالية). كان نموذج المهدي موجودا من قبل. استخدمه المختار كما هو معروف على محمد بن الحنفية؛ يظهر في نفس الوقت ـ وإن لم يستخدم المصطلح بالضرورة ـ في البصرة وفي ظل عبدالله بن الزبير في الحجاز (حول هذا مادلونغ في: انسكلوبيديا الإسلام، الطبعة الجديدة (٥) ١٢٣٠ والصفحات التالية وفي: Journal of Near Eastern Studies, Chicago 11/1981/291 والصفحات التالية؛ أيضا ع. الدوري في: الكتاب التذكاري لعباس، القسم العربي، صفحة ١٢٣ وما بعدها).

كانت دمشق قبل تثبيت المكان المسيحي ـ اليهودي الموضع الذي انتظر فيه المسيح؛ لذلك كان بولص قد شهد الحدث هناك (قارن ن. فيدر، The Judaenan Scroll and Karaism والصفحات التالية. ١

يوضح هذا أيضا تصور المسلمين بأن المسيح في نهاية الأزمنة سيهبط على «المنارة البيضاء» ليقاتل المسيح الدجال. ظهر في دمشق حارث بن سعيد الذي تسميه المصادر الإسلامية الكذاب، لكنه صُلب في القدس وهو حي، طعنه المرء خلال ذلك برمح. يبدو أن أتباعه صاغوا التقرير عن القبض عليه وموته على نحو ما حدث في صلب المسيح. يتوجب على المرء أن يتساءل ما إذا كان قسم من هؤلاء من دوائر مسيحية أو يهودية مسيحية. ضمن الأخبار القليلة التي نملكها عن هذا الحدث، قارن د.م.دنلوب في: دراسات في الإسلام (نيودلهي) ١/ ١٩٦٤/ ١٢ والصفحات التالية وكتابي بدايات الفقه الإسلامي ٢٨٨ والصفحات التالية. يستند دنلوب على ابن عساكر بوجه خاص، ثمة مصادر أخرى مثل ابن الجوزي، تلبيس إبليس ٣٦٤، ـ ٥ والصفحات التالية والصفدي، الوافي {١} ٢٥٤ رقم ٣٧٣. المخبر الرئيس هو في كل مكان

المؤرخ الدمشقي وليد بن مسلم الأموي (المتوفى في سنة ١٩٥هـ/ ٨١٠م؛ حوله سيزگين: تاريخ المخطوطات العربية ١/ ٢٩٣). تظهر حقيقة كون مالك بن أنس قد استشهد بها أن الرواية قديمة؛ كانت هذه بالنسبة له هي حالة الصلب الوحيدة في الإسلام على الإطلاق. المقصود بالطبع صلب المرء حيا، كما يوضح سحنون (المدونة {٦} ٢٩٩، ٥ والصفحات التالية؛ حول طريقة الصلب في الإسلام قارن و. شبيس: Festschrift Mensching 143 والصفحات التالية). يروي البلاذري شيئا مشابها بصورة سريعة عن رجل يدعى خالد؛ يقال إنه هو الآخر صلب حيا (توثيق من غير مؤلف، طبعة أهلواردت ٢٥٣، ٤ والصفحات التالية). ربما يتعلق التقرير بنفس الشخص؛ إلا أنه من المثير للاهتمام أن عبدالملك كان قد برر الإعدام هنا بالإشارة إلى الآية ٤٠ من سورة الأحزاب حيث يرد ذكر محمد كَخَاتَم النَّبِيِّين (المزيد حول هذا أدناه صفحة ٢٩ والصفحة التي تليها).

ينعكس المزاج العام بين المسيحيين في هذه الفترة في سفر رؤيا جرى تأليفه كما هو واضح في الجزيرة، في منطقة سنجار، نسب فيما بعد إلى الأب الكنسي البيزنطي ميثوديوس من باترا. حلت رموزه للمرة الأولى من قبل م. كموسكو وحدد مكانها بشكل صحيح. (في: Byzantion 6/1931/273 والصفحات التالية).

ثم بنى پ. جي. ألكساندر، الذي انشغل بالنص غير مرة على نتائجه (قارن كتابه الذي نشر بعد وفاته The Byzantine Apocalyptic Tradition طبعة د. دي ف. أبراهمسه، طباعة جامعة كاليفورنيا، ١٩٨٥، ولكن من قبل أيضا في المجلد الجامع Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire, Variorum Reprints 1978 الأعمال المجمعة، هناك رقم {١١ ـ ١٣}). مؤخرا أعاد هـ. سورمان في أطروحته: Die Geschichttheologische Reaktion

auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalyptik des 7. Jahrhunderts (بون ١٩٨٤) طبع الأصل السوري وترجمه (صفحة ١٢٩ والصفحات التالية؛ قارن أيضا الترجمة لدى الكساندر صفحة ٣٦ والصفحات التالية وطبعة الإصدارات اليونانية لدى أ. لولوس: Die Apokalypse des Ps. Methodius, مانهايم ١٩٧٦، مقالات في الفلسفة الكلاسيكية ٨٣). لقد اعتاد المرء منذ كموسكو على إعطاء النص تأريخا سابقا لعبدالملك (كذلك فعل سورمان ١٦١)؛ بل إن الكساندر يفكر ما إذا كان على المرء أن يرجع إلى الفترة التي سبقت الحرب الأهلية الأولى. إلا أن الفترة بين ٧٣هـ/ ٦٩٢م و ٨٥هـ/ ٧٠٤م كتحديد معتمد على الوقائع ملزمة. لهذا اقترح س. بروك، ولديه في ذلك أسباب وجيهة، النصف الأول من حكم عبدالملك كتأريخ للكتابة؛ يومذاك حين كانت سلطة الخليفة في سوريا محددة وكان عليه أن يدفع ضريبة للبيزنطيين، بدا ذلك الأمل الذي جرى الحديث عنه في سفر رؤيا ميثوديوس في مكانه، أن يغزو آخر قيصر «رومي» القدس ويضع تاجه على صليب المسيح (Syrien Views of Emergent Islam في: Studies on the First Centrury of Islamic Society, Juybo صفحة ١٨ والصفحة التي تليها؛ يشبهه أيضا راينيك في: المجلة البيزنطية ٧٥/ ١٩٨٢/ ٣٣٩، هامش ١٩. حول هيئة القيصر الأخير سورمان في: Orientalia Christiana ٧١/ ١٩٨٧/ ١٤٠ والصفحات التالية). من المثير للاهتمام كيف تختلط الأفكار اليهودية والمسيحية في النص؛ يميل الكساندر الذي نبه إلى ذلك في آخر عمل له صدر بعد موته إلى إرجاعه إلى المحيط المسيحي اليهودي في ميسوبوتيميا العليا. (Journal of the Warburg and Courtauld Institute ٤١/ ١٩٧٨/ ١ والصفحات التالية). إلا أن بروك يعتبر مؤلف سفر الرؤيا ملكيا (في: BO ٤٤/ ١٩٨٧/ ٨١٥).

ترجع إلى عهد عبدالملك كما يبدو أيضا حالة يزيد بن أنيسة الفريدة في التأريخ

الإسلامي، الذي انتظر كخارجي ظهور نبي جديد، إلا أنه مارس نشاطه في إيران. أنظر حوله بالتفصيل الفصل ب ١.١.٢.٣.

٢. وعي الاصطفاء والعثور على الهوية

كانت الحركة القائلة بالرجعة موجودة في الإسلام دائما؛ كانت ببساطة صيغة التعبير التي رد بها المرء في عصر متدين على الاضطهاد السياسي أو الأزمات الاقتصادية غالبا. لكنها بقيت ظاهرة هامشية؛ فقد كان الإسلام في غالبيته العظمى قد تخلى عن التوقعات القريبة بسرعة أكبر مما فعلت المسيحية. بل إن النبي، حتى حين لم يعد يوم الحساب في مركز موعظته، كان قد اعتقد تماما بنهاية العالم المقبلة، حتى أنه حين شُرع بتشييد أول مسجد اعتبر فقط «عريشا كعريش موسى» ضروريا[١]. لكن الأحداث تطورت بعد ذلك بشكل مستقيم وبتسارع غير متوقع، حتى أن أرقاما سحرية فيما بعد مثل سنة ١٠٠ [٢]، «سنة الحمار»[٣]، لم تقطع

---

(١) قارن بشأن هذا الحديث كستر في: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, London ٢٥/ ١٩٦٢/ ١٥٠ وما بعدها؛ يمكن هنا الرجوع إلى الأحاديث لدى الطبري أيضا، تأريخ ١، ١٠، ٣ وما بعدها.

(٢) أحاديث حول هذا لدى ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث ١١٩، ٤ وما يليها = ٩٩، ١ وما يليها/ ترجمة Lecomte III وما يليها ١٣٩ ـ ١٤٠. اتجهت الآمال إلى الخليفة سليمان، وبعد موته المفاجيء والمبكر إلى عمر الثاني (قارن بهذا الشأن إلى جانب استطرادات مادلونغ في انسكلوبيديا الإسلام{٥} ١٢٣١ والوثائق لدى وات في: *إيران والإسلام*، والكتاب التذكاري ـ مينورسكي ٥٦٩؛ كذلك كتابي *البدايات* ١٢٥). اجتذبتهم حملة سليمان ضد القسطنطينية موقتا (حول هذا الآن ملخصا، ر. آيزنر، بين *الواقع والخيال* ١٢٩ وما يليها، الذي لا أشاركه شكه تماما في هذه النقطة)، مميزة لعهد عمر الثاني حقا القصيدة عن الحيوان في طبقات ابن سعد، ٢٨٥، ١٦ وما يليها.

(٣) «سنة الحمار» اكتسبت اسمها من الآية ٢٥٩ من سورة البقرة. المقصود بذلك أيضا سنة ١٠٠؛ إلا أنها أشرت على هذا النحو رجوعا إلى الوراء بداية الحركة العباسية (أخبار العباس وولده ١٩٣، ١٠ وما يليها واليعقوبي، تأريخ II 357، ٩ والصفحة التالية؛ بهذا الصدد ناگل دراسات عن نشوء الخلافة العباسية ٥٧ والصفحة التالية ولاسنر، الثورة الإسلامية والذاكرة التأريخية ٦٥ وما يليها). أزاح المرء الحساب في الجانب الأموي ووجه الأمل في اللحظة الأخيرة إلى مروان الثاني؛ ويُظن أن هذا حصل على لقب الحمار على هذا النحو (الثعالبي، ثمار القلوب ٣٧٢ رقم ٦٧٣ ولطائف المعارف ٤٣، ٦ وما يليها/ =

سير التأريخ في وعي المعاصرين تقريبا. كانت للثورة العباسية جذور من الرجعة[١]؛ لكن كان عليها هي الأخرى أن تأتي بدولة داخل الزمن[٢]. خلقت التبشيرية والنجاح السياسي سابقا وعيا بالاختيار والرسالة في المجتمع الإسلامي، أظهر ثباته متجاوزا جميع الأزمات.

ظهرت عند ذلك أصعب الأزمات في وقت مبكر، وقد شعر المرء بتأثيرها المؤلم. لكنها لم تنشأ من خلال تلكؤ مجيء المخلص[٣]، وإنما من خلال انشطار المجتمع في الحرب الأهلية الأولى. كانت الوحدة هي ما خسرته وليس الشعور بالاختلاف. صحيح أن بعض المسلمين ارتدوا إلى المسيحية يومذاك[٤]؛ لكن رد فعل الغالبية كان باطنيا: تمسكوا بالممارسات الجماعية مثل الصلاة العامة أو حاولوا في فرق اجتماعية صغيرة، سهلت ضمنها مراقبة الايمان، تحقيقَ مُثل الإسلام. رأى الخوارج في هذا الرجوع إلى أنفسهم هجرة ثانية؛ إذ خلف المرء وراءه غالبية من كانوا حتى الآن رفاقا في العقيدة ككفار، استطاع المرء أن يأمل أن

= ترجمة بوسوورث ٦١؛ بعده هـ. فون مجيك في Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes ٢٠/١٩٠٦/ ٣١٠ وما يليها). تحدث رؤية عن مروان كذاك الذي «طاف على حماره» (أهلوارد، مجاميع الشعراء العرب القدامى ١٧٤). قارن أيضا الموضع لدى شارون، *رايات سود* ١٨٨، هامش ٩٧.

(١) يسمي السفاح نفسَه المهدي في كتابةٍ عُثر عليها في المسجد الرئيس لصنعاء (النص لدى الدوري في: الكتاب التذكاري لعباس ١٢٤ وسيرجانت ليفكوك، صنعاء ٣٤٨، حيث يفسر المهدي في صفحة ٣٢٤ بهفوة غريبة على أية حال على أنه الخليفة المهدي). لقب السفاح نفسه هو صفة لعودة المسيح؛ وصف الخليفة بها نفسه في خطاب البيعة في الكوفة (الطبري III 30؛ بهذا الصدد ت. ناگل الهداية والخلافة ٩١ وما يليها و دراسات ٩٣ وما يليها، هناك في الصفحة ١٠١ والصفحة التالية، أيضا في جدل مع ب. لويس في: مجلد زاكر حسين الاستعراضي = دراسات في الإسلام الكلاسيكي والعثماني، Variorum Reprints رقمII، صفحة ١٦ والصفحة التالية).

(٢) حول هذا الآن م. شارون، رايات سود من الشرق، في أماكن مختلفة، حول مصطلح الدولة قارن أيضا لويس، اللغة السياسية صفحة ٣٥ والصفحة التي تليها.

(٣) يصادف المرء تلكؤ المخلِّص لدى الشيعة فقط، بالارتباط مع محمد بن الحنفية وقبل ذلك بالارتباط مع علي (قارن هالم، الغنوصية ٣٣ والصفحات التالية و٤٨ والصفحات التالية). لم ينتظر المرء عودة محمد أبدا؛ فقد كان لدى المرء القرآن.

(٤) هذا على الأقل في الحرب الأهلية الأولى (ڤيلهاوزن، المملكة العربية ٥٥ و ٦٣).

يقود قديس حياة الجماعة[1]. كان الشعور لدى الشيعة السابقين أنهم وحدهم المختارون، على الأقل بنفس القوة[2]؛ لكنهم اطمأنوا إلى أن فردا من عائلة النبي من خلال كرامته يريهم الطريق إلى السلام[3]. كذلك كان المرجئة الذين حاولوا بمساومة أرضية أن يلموا الشمل مرة أخرى، مقصورين على المنطقة وعولوا على الوعي الإسلامي العام بالاختيار بأن قدموا الإيمان على الأفعال[4]. كيفما حسم المرء أمره ـ الانتساب إلى الجماعة، الاجتماع الشعبي؛ كما سماه فانسبرو[5]، هو أقدم شكل للتعبير عن مذهب الخلاص الإسلامي. ذاب الفرد في الجماعة؛ لم يكن قد نشأ شعور فردي بالخطيئة بعد، والمصائر الفردية حتى لو كان اكتسابُها مغزى رمزيا أمرا محتملا، مثل قتل ثلاثة من أربعة ممن أطلق عليهم فيما بعد الخلفاء الراشدون، بقيت دون تأثير في صورة التاريخ.

---

(١) أستخدمُ هنا وفيما يلي مصطلحات طورها ف. م. واط. قارن بشأن الخوارج مقاله في: الإسلام ٣٦/ ١٩٦١/ ٢١٥ والصفحات التالية واستطراداته في: الإسلام وتكامل المجتمع ٩٤ والصفحات التالية؛ ونقدا بهذا الشأن لمادلونغ، التيار الديني في الفترة الإسلامية المبكرة في ايران ٥٤. حول الخلفية الاجتماعية قارن أيضا ي. أشتور، التاريخ الاجتماعي والاقتصادي ٣٠ والصفحات التالية وكذلك الآن أيضا هـ. دباشي، السلطة في الإسلام ١٢١ والصفحات التالية .قارن **بشأن تاريخ معنى كلمة الهجرة كثير التشعب ر. سيرجينت في: سيرجينت ـ ليفكوك، صنعاء ٤٠ والصفحات التالية و** Chelhod, L'Arabie du Sud III 28 و ١٧٠؛ أثمِنا في: Studia Islamica, Paris 66/1987/7 والصفحات التالية؛ زافارول إسلام خان، منشأ وتطور مفهوم الهجرة في الإسلام (أطروحة دكتوراه، مانشستر ١٩٨٧)؛ مادلونغ فيRevue des Etudes Islamiques, Paris 24/1986/225 والصفحات التالية (مخطوطة تذكارية، سورديل، لم تنشر بعد)، بوسورث في: Journal of Semitic Studies, Manchester 34/1989/355 والصفحات التالية.

(٢) حول ذلك أيضا الفصل ١.٣.٣.١.٣ من هذا الكتاب.

(٣) واط، التكامل ١٠٤ والصفحات التالية.

(٤) أنظر بشأنها أدناه صفحة ١٩٤ والصفحات التالية. يؤكد واط المفهوم المشترك بين الخوارج والمرجئة في مقاله The Charismatic Community in Islam في: Numen (الروح الإلهية) ٧/ ١٩٦٠/ ٧٧ والصفحات التالية .

(٥) البيئة الطائفية ١٣٢؛ قارن أيضا الاستطرادات في المصدر السابق ٨٧ والصفحات التالية.

١.٢ رموز الهوية الإسلامية في عهد خلافة عبدالملك

كان أسهل على «أحزاب المعارضة» أن تحفظ التضامن الداخلي؛ بقيت داخل حدود ثابتة ووجدت في الاحتجاج وحدة وهوية. وعلى العكس كان على الطبقة الحاكمة، الخلفاء الأمويين وحكامهم أن يحققوا أولا الوحدة والهوية؛ كانوا بحاجة إلى الدين كرابطة لمنطقة حُكم اتسعت بسرعة كبيرة جدا، عَبَّر الوعي بالاختيار فيها عن نفسه غالبا بتفوق المستوطنين العرب. يظهر في هذه النقطة ما حققه عبدالملك: مطبوعا بتجربة الحرب الأهلية الكبيرة الثانية سعى إلى أن يبرز خصوصية الجماعة الإسلامية في الوعي بقوة أكبر كثيرا. لم يفعل ذلك ببيانات وإنما برموز. لم يكن هذا جديدا تماما؛ لقد وضع عمر بن الخطاب مثل هذه الإشارة بإدخاله التقويم الجديد. ولكن حصل تطور في الجيلين اللذين انصرما منذ ذلك الوقت؛ يرى المرء كيف حقق الفكر الفقهي مُستنِدا إلى أقوال القرآن تعبيرا له في هذه الرموز.

هنا في البدء الإصلاح الإداري. كانت قوته الرمزية بالنسبة لغير المسلمين الأكثر ملموسية. كان على الجميع أن يتواصلوا مع المكاتب باللغة العربية، لغة كان الكثيرون من الخاضعين لا يزالون يرون فيها رطانة البدو غير المتعلمين؛ فقدت طبقة كاملة من الموظفين المتعالين عملها أو كان عليها أن تتكيف بأسرع ما يمكن[١]. تغيرت مع اللغة أيضا ثروة الصياغات؛ لا نعرف عن هذا الكثير للأسف. هنا ظهر البعد الديني للإجراء. يجري تلقيه من قبل العربي والمسلم بوضوح أكبر؛ ذكرته اللغة بحد ذاتها بانتصار وحيه. تصبح العمليةُ بالنسبة لنا أكثر وضوحا في الإصلاح النقدي؛ هنا يمكن إثبات أي النصوص أصبحت رموزا، ونحن نعرف أيضا المراحل السابقة التي أدت إلى هذا. كما في الإصلاح الإداري

(١) قارن بهذا الشأن م. شبرينغلنغ، From Persian to Arabic في: American Journal of Semitic Languages and Literatures, Chicago 56/1939/175 والصفحات التالية و ٣٢٥ والصفحات التالية؛ الآن ملخصا ل. گودمان في The Cambridge History of Arabic Literature{1} 474 والصفحات التالية.

يجب التمييز بين منطقة التأثير الايراني ومنطقة التأثير اليوناني. كانت قد أضيفت عبارة بسم الله فقط إلى العملات المعدنية الساسانية التي جيء بها[١]؛ استبدلت فيما بعد صورة مذبح النار المؤطرة من قبل مساعدين بالشهادة (ما زالت بهلوية)[٢]، ثم تبعتها مع الإصلاح أسطورة عربية على الوجهين[٣]. محا المرء كذلك في صور العملة البيزنطية الصليب في وقت مبكر، قبل أن يتحقق جنس من العملة الإسلامية في سنة ٧٧هـ/ ٦٩٧م [٤]. وضعوا على ظهر العملة كنقش نص سورة الإخلاص[٥]. نصادف هذه الآن أيضا كطباعة مائية على البردى الذي جاء به المرء من مصر؛ كانت عليه حتى هذا الوقت صيغة الثالوث. تعامل المرء بنفس الطريقة أيضا مع الأنسجة، الموازين الزجاج والخزف وغيرهما[٦]. جرى تعريب

---

(١) H.Gaube, Arabosasanidische Numismatik, رسم ١ وصفحة ١٨ والصفحات التالية.

(٢) هكذا على درهم عربي ساساني من سنة ٧٢هـ أي قبل بدء الإصلاح بوقت قصير (موشيري في: Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, London 1981، صفحة ١٦٨ والصفحات التالية).

(٣) قارن أيضا بصدد التطور بالتفصيل موروني، العراق ٣٨ والصفحات التالية.

(٤) قارن بشأن بدايات سك العملة العربية م. ل. باتس، المسكوكات الإسلامية (نيويورك ١٩٨٢)، صفحة ٦ والصفحات التالية والآن بتفصيل أكبر في: Revue Suisse de Numismatique 65/1986/231 والصفحات التالية؛ حول الإصلاح النقدي لعبدالملك، بتأكيد خاص على جانب المقاييس، ف. غيرسون في: Journal of the Economic and Social History of the Orient, Leiden 3/1960/241 والصفحات التالية. قارن بشأن الرموز مايلس في: Orientalis 3/1959/210 والصفحات التالية وفي: جمعية المسكوكات الأميركية، ملاحظات المتحف ١٣/ ١٩٦٧/ ٢٠٥ والصفحات التالية؛ أيضا أ. گرابر، L' Iconoclasme byzantin: dossier archéologique) باريس ١٩٥٧)، صفحة ٦٧ والصفحات التالية مع صور ٦٢ ـ ٦٦ والآن بشكل عام ر. ج. هيربرت في: Proceeding Bilad al-Sham IV, المجلد الأول ١٣٣ والصفحات التالية. قارن بشأن الأهمية الدينية للإصلاح النقدي باريت في: فن الشرق ١١/ ١٩٧٧/ ١٧٧ والصفحة التالية (= مخطوطات عن الإسلام ٢٦٧ والصفحة التالية). نظرة عامة نقدية حول المصادر لدى بيتس في: نشرة MESA 13/1979/3 والصفحات التالية.

(٥) حول هذا بالتفصيل فالكر، كتالوك، الجزء الثاني ٨٤ والصفحات التالية.

(٦) قارن تقرير الكسائي لدى ر. سيرجينت، Islamic Textiles 12 والصفحة التالية كذلك گودمان في The Cambridge History of Arabic Literature {1} 475. قارن بشأن موازين الزجاج مورتون في Bulletin of the School of Oriental and African Studies, London 49/1986/177 والصفحات التالية.

وأسلمة حتى الأدلة وعلامات الطريق(١).

ولكن ما من مكان تظهر فيه صيرورة الوعي بوضوح أكبر من قبة الصخرة. يبدو أن البناء لا يعود إلى فترة الحرب الأهلية، عكس ما افترض سابقا، وإنما بُدئ به سنة ٧٢هـ/ ٦٩٢م أولا، حين تدفقت الأموال ثانية بعد نهاية الحملة ضد مصعب بن الزبير(٢). إنه استعراض للقوة في مواجهة بيزنطة. لذلك شُيّد في القدس كمعارض لأنستاسيس (دمر منذ هجوم الفرس ولا يزال مدمرا حتى اليوم) و ـ ربما ـ لكنيسة القيامة. إنه ليس مسجدا وأنما بناء رمزي(٣). الكتابات على البناء تؤكد أهميته؛ يُظهر عددها وطولها كم كان مهما للحكام المنتصرين أن يبشروا بـ «ايديولوجيتهم» بعد وقت طويل ثانية. تحتل سورة الإخلاص المقدمة ثانية؛ إنها جزء من ثلاث كتابات من مجموع أربع متوفرة لدينا(٤). لكنها تكمل في أحد

---

(١) شارون في: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, London 29/1966/367 والصفحات التالية؛ إضافة إلى الصور لدى گرومان، علم الخط ومواد الكتابة العربي Arabische Paläographic).

(٢) هكذا روتر، الأمويون والحرب الأهلية الثانية ٢٢٧وما يليها.

(٣) حول هذا هـ. بُسه في: Jerusalem Studies in Arabic and Islam, Jerusalem ٥/ ١٩٨٤/ ١١٧ وما بعدها؛ وقبله أيضا و. گرابر في: Ars Orientalis ٣/ ١٩٥٩/ ٥٥ وما يليها. ولكن بالتأريخ القديم.

(٤) يجد المرء هذا على أفضل وجه لدى م. فان بيرشم، CIA, Jérusalem "Haram" {٢} ٢٢٨ وما يليها؛ في: Répertoire chrononlogique d'épigraphie arabe {١} ٨ وما يليها، حُذف التعليق ولم تملأ المقتبسات من القرآن. ثمة ترجمة ألمانية الآن لدى هـ. بُسه في: الأرض المقدسة ١٠٩/ ١٩٧٧/ ٨ وما يليها، هناك رقم ١ ـ ٤ (عوملت الكتابتان في الجهتين الداخلية والخارجية على الشريط الذي يحيط بالقبة بأكملها في المصدرين السابقين كواحدة). حول الأهمية السياسية أنظر گرابر، المصدر المذكور ٥٢ وما يليها. الآن أيضا غ. ر. د. كنغ في: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, London ٤٨/ ١٩٨٥/ ٢٧٤ واي. سي. دود وش. خيرالله، صورة العالم، دراسة الآيات القرآنية في العمارة الإسلامية {١} ١٩ وما يليها. نجد أكثر التحليلات استفاضة لدى بُسه في: الكتاب الفقهي الفصلي ١٦١/ ١٩٨١/ ١٦٨ وما يليها. لكنني لا أستطيع أن أتفهم وجهة نظره في أن الكتابات هي تعليق متصل على سورة الفاتحة. يبدو أنه نفسه تخلى عن هذا التفسير في أحدث أعماله ـ هناك في الصفحة ٢٠ (المعبد. كنيسة القيامة والحرم الشريف. في: هـ. بسه ـ غ. كريجمر. التقاليد المقدسية في فترة الكنيسة القديمة والإسلام المبكر، الصفحة ١ وما يليها). قارن حول وجهة نظري عن المشكلة موقتا: The Youthful God. Anthropomorphism in Early Islam ١ وما بعدها؛ المزيد حول الموضوع في الفصل ث ٣.١.٢.١.

المواضع[1] بالآية الأخيرة لسورة الإسراء التي يمكن فهمها بطريقة مشابهة على أنها ضد التثليث[2]. يُذكَر اليسوع ولكن كما فهمه القرآن، «كعبد الله»[3]، وقد أبرزت على البوابة الشمالية من خلال الآية ٣٣ من سورة التوبة الرسالة النبوية لمحمد[4]؛ نفس الكتابة موجودة أيضا على المسكوكات[5]. كان محمد أيضا هو الذي سيشفع لأمته في يوم الحساب قبل كل شيء[6]؛ بهذا تخمد جميع الشكوك في الاصطفاء. يعبر عنها على الأرض بوضوح أيضا؛ «فالله يؤْتِي الْمُلْكَ مَن يشَاء وينزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن يشَاء»[7].

ما يصبح هنا واضحا كسعي إلى تشكيل الهوية يتحول إلى تطرف. يمنع عبدالملك الصلبان في جميع أنحاء البلاد[8]؛ وفي مصر تُثَبّت بأمر من أخيه عبده العزيز الذي كان حاكما هناك، أشرطة على الكنائس كتبت عليها سورة الإخلاص وتسمي اليسوع كنبي الله[9]. تجري ملاحقة قبيلة تغلب التي كانت قد بقيت حتى ذلك الوقت مسيحية[10]. يقال إنه قد قضي في سوريا على جميع الخنازير قبل موت الخليفة بعام[11]. كانت المسيحية من خلال سلطة طويلة قد اعتادت أن تقوم

---

(١) Répertoire chronologique d'épigraphie arabe رقم ٩. بسه رقم ٣.

(٢) إنه موضوع آخر أن لا يكون هو المقصود في الأصل (قارن باريت. التعليق ٢٦ وما بعده على الآية ١١٦ وما يليها من سورة البقرة).

(٣) بحسب الآية ١٧٢ من سورة النساء (Répertoire chronologique d'épigraphie arabe رقم٩؛ بُسه رقم٤).

(٤) Répertoire chronologique d'épigraphie arabe رقم ١١؛ بُسه رقم ٢.

(٥) ووكر، دليل {٢} ٨٤ وما يليها.

(٦) Répertoire chronologique d'épigraphie arabe رقم ١٠؛ بسه رقم ١.

(٧) المصدر السابق، كمقتبس من الآية ٢٦ من سورة آل عمران؛ إضافة إلى هذا شارون في: Israel Oriental Studies ١٠/ ١٩٨٠/ ١٢٣.

(٨) هيغ، الكنيسة اليعقوبية السورية ٧٠ وما بعدها؛ الآن بالتفصيل لدى ر. شيك، The Fate of the Christians in Palestine (أنظر الصفحة ٦٧، الهامش ٢٣ من هذا الكتاب) ٢٦٦ وما يليها.

(٩) سيفيروس، ابن المقفع في: Patrologia Orientalis ٥/ ١٩١٠/ ٢٥، ٣ وما يليها؛ ثم كينغ في: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, London ٤٨/ ١٩٨٥/ ٢٧٤.

(١٠) هيغ، المصدر السابق ٧٢؛ أنظر للمزيد الصفحة ١٠٠ والتي تليها من هذا الكتاب.

(١١) Chronica minora ٢٣٢، ٢٢ وما يليها، شابوت. قارن حول الكل أيضا مجموعة المواد المهمة =

بالدعاية لنفسها بعدوانية: بفخامة موسيقية وتزيينية. انتهى هذا الآن؛ أظهر «البرابرة» الجدد أنه لا يمكن كسبهم بهذه الطريقة. أما اليهود الذين كانوا قد استعدوا لإخفاء دينهم فلم يصبهم أذى.

٢.٢ شهادات مبكرة في الرواية الأدبية

الكتابات على قبة الصخرة إلى جانب أساطير المسكوكات هي في نفس الوقت أبكر الشهادات على أهمية القرآن أو لنقل مع فانسبرو بحذر«المادة القرآنية»[١]. يجوز لنا أن نفترض أن سورة الإخلاص قد لعبت يومذاك دورا مهما في الطقوس الدينية أيضا، في القرآن بمعنى «التلاوة». إلا أننا لم نستعرض بما قيل أعلاه ما استشعره المرء لدى سماعها أو النطق بها استعراضا كاملا. صحيح أن النبرة المعادية للتثليث تشي ببعض الأشياء ولكن ليس بكل شيء بوجه عام عن صورة الله التي ربطها المرء بها[٢]؛ تنتظرنا هنا مفاجآت يتوجب علينا أن نتحدث عنها مستقبلا[٣]. لا نعرف كم وعى المرء هذا التداخل في عهد عبدالملك؛ مثلما هو الحال دائما، بدا التظاهر بما لم يرد المرء أن يكونه يومذاك أسهل من التمسك بالموقع الشخصي وتعريفه تعريفا إيجابيا. لكن المصادر أيضا تخذلنا؛ فهي لا تقول عن ذلك إلا القليل، وما تقوله يتسم بنقيصة الانعكاس، كما أكده البحث الحديث مرارا وتكرارا.

ليس هذا مكان التدخل في هذا الخلاف. فلا يمكن اتخاذ قرار في إطار فصل تمهيدي؛ لا نكاد نربح شيئا بالتمييز الجريء بين «الأصوليين» و«العقول النقدية». ولكن لا بد من الحذر؛ علينا حين نبحث الآن عن شهادات أدبية أن نقتصر على

= لـ س. گريفيث في: Journal of the American Oriental Society, Baltimore ١٠٥/ ١٩٨٥/ ٦٢ وما يليها (حول إصلاح العملة) و٦٨ وما يليها (حول إجراءات طمس الرموز).

(١) دراسات قرآنية (Quranic Studies 43) والصفحات التالية وفي أماكن أخرى.

(٢) أنظر الصفحة ٣٤٥ والصفحات التالية و ملخص الفصل ث ١.١.٢.

(٣) م. كوك .Early Muslim Dogma 88

أشياء قليلة في بحثنا. لا يحتاج المرء إلى الشك في أن عبدالملك استخدم «وسائل الإعلام». لعب القُصّاص خاصة دورا في ذلك. كان معاوية قد حدد لهم من قبل وظيفة معينة؛ عينهم عبدالملك في المساجد[١]. كان بينهم شيء من قبيل التراتبية؛ نسمع عن رئيس أهل المسجد[٢]. وكان جمهورهم منذ البداية خليطا؛ دخلت في محاضراتهم عناصر من الرواية المسيحية واليهودية خاصة. بينما بقي الشعر على العكس الأكثر تأثيرا بين العرب وخارج المدن[٣]. أما الخليفة فقد أثر في مجتمعه من خلال أهليته القانونية؛ بقيت الأحكام القانونية لعبدالملك محفوظة في موطأ مالك[٤]. إلى أي حد عني باستمرار التطور الديني فهو أمر غير مختلف عليه؛ كان بوسعنا هنا أن نحكم بثقة أكبر لو استطعنا أن نعرف إن كانت رسالته إلى حسن البصري وجوابها أصليين[٥]. إلا أن المسودة الفقهية على الأقل ـ تلك التي حاولت بها رسالة مفتوحة كتبها حسن بن محمد بن الحنفية ـ أو نسبت إليه (ما يسمى كتاب الإرجاء) أن تتوسط بين الأحزاب السياسية في العراق ـ قد تلتقي مع رغبته في سلام الدين والوحدة الداخلية[٦].

مهما احتاجت هذه النصوص ونصوص نثرية أخرى أقدم منها أن تخضع لفحص

---

(١) أبوت Arabic Papyri II صفحة ١٤ والصفحات التالية. قارن بشأن القصاص بوجه عام انسكلوبيديا الإسلام، الطبعة الجديدة، {٤} ٧٣٣ والصفحات التالية تحت كلمة قاص والمصادر التي ذكرها ل. أ. كونراد في: Duri, Rise of Historical Writing 24 الهامش ث؛ حول الموضوع في العهد الأموي بشكل خاص دانهاور، منصب القاضي ٣٦ والصفحات التالية وزرو، حياة علمية ٢٣ والصفحات التالية.

(٢) أبو زرعة، تأريخ ٣٤٣، ٧ بصدد قارئ القرآن عبدالله بن عامر اليحصبي (المتوفى ١١٨هـ/ ٧٣٦م؛ أنظر حوله الصفحة ١١٧). قارن أيضا مشيخة المسجد الذين قصدوا معاوية بحسب أبي زرعة، تأريخ ٣٤٥.

(٣) قارن بهذا الصدد عون الشريف قاسم في العصر الأموي ١٤٩ والصفحات التالية؛ نعمان القاضي، الفرق الإسلامية في الشعر الأموي (القاهرة ١٩٧٠) في مواضع مختلفة؛ عبدالمجيد زراقط، الشعر الأموي بين الفن والسلطان (بيروت ١٣٠٣/ ١٩٨٣)، في مواضع مختلفة.

(٤) قارن عباس في: دراسات (عمان) ١٣/ ١٩٨٦هـ/ ١٠٥م والصفحات التالية؛ الآن أيضا بشكل عام ومع أمثلة كثيرة Crone/Hinds, God's Caliph 43 والصفحات التالية.

(٥) أنظر الفصل ب ٢.٢.٢ .

(٦) وفقا لفرضيتي في *بدايات* ٤ والصفحات التالية، إضافة إلى كوك متشككا، Early Muslim Dogma40 والصفحات التالية. حول النص نفسه أنظر الصفحة ١٧٤ والصفحات اللاحقة من هذا الكتاب.

صيغتها الموروثة أو أصالتها بوجه عام، إلا أننا نصادف خصائص عامة تعكس بالتأكيد روح الزمن يومذاك. هنا أولا ما سماه م. كوك «مصطلح الرسالة»[١]، عرض لرسالة النبي والتطورات التاريخية التي تبعت ذلك، التي يبدأ بها الكثير من هذه الوثائق وتشي عبر طبيعتها النموذجية وحجمها اللافت للنظر مبلغ الأهمية التي أعطيت لها يومذاك. على المرء أن يفهم المصطلح الذي اختاره كوك فهما صحيحا فقط: لا يتعلق الأمر برسالة موجهة إلى الخارج وإنما إلى العرض المؤكَّد لتاريخ الخلاص؛ تقدم الحجة على الوعي بالاصطفاء مرتبطا بالخلاص. لم يكن هذا بأي حال من الأحوال ايديولوجية الدولة وحسب؛ نجد نظرية مصطلحاته في كتاب الإرجاء[٢] مثلما في رسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتي[٣]، وفي رسالة مفتوحة للوليد الثاني[٤] وفي خطبة السفاح بمناسبة البيعة[٥] وكذلك في موعظة سياسية للخارجي صالح بن مسرح[٦]. تطابق كل مسلم يومذاك مع تاريخه، بطريقة أقرب أن نتوقعها لدى اليهود. كان «فقه الرواية التاريخية» كنموذج لتفسير رحمة الله، قد لعب دورا مهما[٧].

القرينة الثانية هي صيغة اعتراف موثقة للمرة الأولى توثيقا مؤكدا في الكتابة على الجامع الأموي في دمشق من سنة ٨٧هـ/٧٠٦م: «الله وحده ربنا، الإسلام ديننا و

---

(١) Dogma 7.

(٢) أنظر الصفحة ١٧٦.

(٣) أنظر الصفحة ١٩٤.

(٤) الطبري {٢} ١٧٥٦، ١٥ وما بعدها؛ الآن مترجما من قبل Crone/Hinds, God's Caliph 118 وما بعدها. ثمة نص آخر بنفس المضمون لعبد الحميد بن يحيى (رسائل، طبعة عباس ٢١٠ وما يليها)، طرح الموضوع هنا فقط بكلمات أخرى أكثر حرية.

(٥) الطبري {٣} ٣٠، ٦ وما يليها.

(٦) أنظر الفصل ب ١ . ٢ . ٤ . ٢ حول النص {٨} ٧. مثله أيضا في خطبة الإباضي أبي حمزة مختار بن عوف (مترجم لدى Crone/Hinds, God's Caliph 129 وما يليها؛ أنظر بشأنه الفصل ب ١.٢.١.١.٤ . ثمة نصوص أخرى لدى كوك في المكان المذكور.

(٧) إضافة إلى ذلك الآن غ. موللر في عالم الإسلام، لايدن ٢٨/١٩٨٨/ ٣٤٧.

ومحمد نبينا»[١]. نواتها موجودة في القرآن؛ دافع أتباع النبي في مكة بجملة «الله ربنا» (أيضا؟) ضد أعدائهم[٢]. نصادفها في صيغتها المستشهد بها ذات المقاطع الثلاثة على سبيل المثال في نص لمفسر القرآن الضحاك بن مزاحم (المتوفى سنة ١٠٥هـ/ ٧٢٣م)[٣] أو فيما بعد لدى الإباضيين[٤]، ولكن إلى جانب هذا رباعية المقاطع أيضا، بإضافة «القرآن دليلنا»، هكذا في كتاب الإرجاء[٥]. تستخدم في الصورتين على شواهد القبور[٦]. لا يحتاج المرء إلى إشارة إلى القرآن لتوسيعها اللاحق؛ يستخدمها عبدالله بن يحيى بصياغة أخرى في واحدة من رسائله[٧]. ولكن من المثير للاهتمام أن شخص النبي كرمز للهوية يتقدم على القرآن[٨]. تستخدم الصيغة ثانية من قبل الطوائف أيضا: الخوارج[٩] وحتى الشيعة، إلا أنها أكملت هناك بمقولة خاصة نموذجية للجماعة[١٠]. رأى المرء فيها اعترافا بأن

---

(١) Répertoire chronologique d'épigraphie arabe {1} 16 والصفحة التالية رقم ١٨

(٢) الآية ٤٠ من سورة الحج. قارن بهذا الإضافة «ربي الله» أو ما شابه على المسكوكات الإسلامية المبكرة من ايران Gaube, Arabosasanidische Numismatik 34)؛ ١٨ و ٢٢ والصفحات التالية أيضا.

(٣) السيوطي، اللآلئ المصنوعة {١} ٦٥، ١٥ والصفحة التالية.

(٤) قارن السيرة الشخصية (غفل من الاسم) من عمان في: السير والجوابات {١} ٢٣١، ١.

(٥) النص الثاني ١، ش.

(٦) قارن Répertoire chronologique dépigraphie arabe {2} 80 والصفحة التالية رقم ٥١٣ مع ٩٦ والصفحة التالية رقم ٥٣٦ (مصر).

(٧) الرسائل طبعة عباس ٢٠٠، ١٠ والصفحة التالية.

(٨) تعبر تيارات مضادة عن نفسها في الأحاديث مثل ذلك الذي يفيد أن القرآن سيصبح في يوم القيامة مثل إنسان ويشفع لمن يستشهد به (البخاري، خلق أفعال العباد ١٦٥)، مثله النص الثاني ٤ الذي يتضمن قصيدة «مرجئية» لمحارب بن دثار (أنظر ١٢؛ قارن التعليق).

(٩) قارن بالنسبة للإباضية المعلومات التي قدمتُها في: Arabica 22/1975/48؛ كذلك الدرجيني، طبقات المشايخ بالمغرب {٢} ٢٨٨ والصفحات التالية في رسالة مفتوحة لأبي سفيان محبوب بن الرحيل (بهذا الصدد الفصل ب ـ ٧.٥.٢.٢). قارن بشأن حمزة بن آذرك رسالته إلى هارون الرشيد في: تاريخي سيستان ١٦٧ والصفحة التالية (حول هذا /Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli 14 1964/639؛ بوجه عام في الفصل ب ـ ١.٣.١.٣.١.١).

(١٠) Wiet, Soieries persanes 89 رقم ١٨؛ على وشاح أبيض من الكتان من الري. على شكل قصيدة ويزعم أنها إسلامية مبكرة لدى المسعودي، المروج {٤} ٤٠١، ١ والصفحات التالية/ {٣} ١٤٩و ـ ٥ والصفحات التالية.

المؤمن يجب أن يتحدث لدى استجوابه في القبر[١]؛ وفي الحديث كان المرء قد قوّلها عمرا في حديث له مع النبي[٢].

ثالثا تستأثر بانتباهنا عبارة وردت مع الخطابات ذات المحتوى الديني غالبا: النصيحة بتقوى الله[٣]. غير أنه يبقى أن يدرس فيها إلى أي حد كانت منتشرة؛ موثقة بشكل مؤكد في الوقت الحاضر في نصوص ذات أصل عراقي وعماني. التقوى في القرآن مصطلح مركزي[٤]؛ إلا أن الكلمة موجودة أيضا في شعر ما قبل الإسلام[٥]. وقد جسد عمر الثاني، وفق تصور لاحق، هذه الفضيلة بطريقة مثالية[٦]؛ نصح مروان الثاني خلفه بها[٧]. استخدم الرئيس الإباضي طالب الحق الصيغة على المنبر في الموعظة المعروفة التي قدمها في سنة ١٢٩هـ في

---

(١) ابن أبي دنيا، كتاب الموت ٤٧، ٥ والصفحات التالية؛ ابن أبي شيبة، المصنف {٣} ٣٧٧، ـ ٥ والصفحات التالية؛ الخطيب البغدادي، تأريخ بغداد {١٤} ٣٤٧، ٤ والصفحة التالية؛ Westermarck, Ritual and Belief II 465; Smith/Haddad, Islamic Understanding of Death and Resurrection 44.

(٢) هكذا تماما! هكذا تحدث عن النبي بصيغة الغائب (قارن كستر في: Israel Oriental Studies 2/1972/ 234) في إطار دعاء لدى الغزالي أيضا، إحياء {١} ٣٢٦ ترجمة ناكامورا، Ghazali on Prayer 101.

(٣) أوصيكم/ نوصيكم بالتقوى؛ كان كوك أول من تناولها، Dogma 6 والصفحة التي تليها.

(٤) بهذا الصدد Ringgren في: Donum natalicium Nyberg 123 والصفحات التالية؛ Rahbar, God of Justice 181 والصفحات التالية؛ Izutsu, God and Man in the Koran 234 والصفحات التالية والسابقة؛ ف. رحمن Major Themes 28 والصفحات التالية؛ Jafri, Hamdard Islamicus 3/1980، الجزء الثالث/ ١٥ والصفحات التالية.

(٥) Ringgren المصدر السابق ١١٩ والصفحات التالية؛ G. Müller, Ich bin Labid 102 والصفحة التالية.

(٦) قارن طبقات ابن سعد {٥} ٢٧٤، ١٠ والصفحات التالية أو ابن عبدالحكم، سيرة عمر بن عبدالعزيز ٣٦، ٦ والصفحة التالية و ٥٩، ٥ والصفحة التالية؛ إضافة إلى ذلك حسن قاسم مراد، Ethico-Religious Ideas of Umar II أطروحة دكتوراه مونتريال ١٩٨١)، صفحة ١٣٢ والصفحات التالية. أوصى الشاعر سابق البربري بالتقى في قصيدة تحذير وجهها إلى الخليفة (مترجمة لدى بيلامي في كتاب واط التذكاري ١٥٩ أنظر ٧).

(٧) في الرسالة المفتوحة المعروفة لعبدالحميد بن يحيى (رسائل، طبعة عباس ٢١٨، ٨ والصفحات التالية/ ترجمة شونغ ٢٠).

(٨) كتاب الأغاني{٢٣} ٢٢٧، ٥؛ غير أنه من المحتمل أن يتعلق الأمر بصيغة للنص محررة لاحقا. إلى جانب هذا الفصل ب ١.٢.١.١.٤.

صنعاء[١]. وحتى المسيحي تيودور باركوني وجد الكلمة مميزة لأسلوب خصومه المسلمين[٢]. ولكن ما المقصود بذلك بالضبط؟ يرى رنگرين فيها خضوع الخادم لسيده، الاعتراف بقوة وعظمة الله[٣]؛ بينما يرى إيتسوتسو أن التجربة الآخروية للقرآن عممت نفسها تدريجيا إلى ورع بالمعنى الواسع للكلمة[٤]. يؤكد جفري تداخل الإيمان والفعل[٥]. بدأت في هذه النقطة أيضا الانعكاسات الفقهية الأولى. عرّف المرجئي المبكر طلق بن حبيب[٦] الكلمة بـ « **التقوى عمل بطاعة الله رجاء رحمة الله على نور من الله، والتقوى ترك معصية الله مخافة عقاب الله على نور من الله**»[٧]. النور هو كما يبدو الايمان؛ إنه لم يعد ينتمي بحسب المفهوم المرجئي إلى التقوى[٨]. لكن هذا هو تمييز ثانوي؛ التقوى في الأصل هي الفضيلة الأساس للمسلم التي يثبت فيها اصطفاءه في العقيدة من خلال اتباع العبادات[٩].

بشأن صيغة الرسالة قارن أيضا عدا الأمثلة المذكورة لدى كوك، في الموضع المذكور سابقا (حول هذا النص هنا {٢} ١، أو {٢}، ٥، ب) النص {٩}

---

(١) غريفيث في: Orientalia Christiana Periodica; Rom 47/1981/187 استنادا إلى شرح كتمل في سنة ٧٩٢ في كسكر قرب واسط.

(٢) في المذكور ١٢٣.

(٣) في المكان المذكور سابقا.

(٤) في المكان المذكور سابقا، صفحة ٢٧ والصفحة التي تليها؛ طرح بصورة مشابهة لدى رنگرين ١٢٤ والصفحة التالية.

(٥) أنظر بشأنه لاحقا، صفحة ١٥٨ وما يليها.

(٦) إبن أبي شيبة، إيمان ٣٣ رقم ٩٩؛ إبن مبارك، زهد ٤٧٣ والصفحة التالية، رقم ١٣٤٣ وفي أماكن أخرى.

(٧) مادلونغ في: Studia Islamica, Paris 32/1970/235؛ إضافة إلى ذلك الصفحة ١٩٥ والصفحات التالية من هذا العمل.

(٨) تتضمن الحلية هذا {٥} ١٥٨، ١ والصفحة التالية؛ قارن ف. رحمن في المكان المذكور: «خوفا من عواقب العمل المنفرد، إحساس بالمسؤولية» (٢٩). ربما كان على المرء في كل هذا أن ينتبه إلى أن الذين «يخافون الله» كانوا يشكلون بالنسبة لليهود أيضا فئة خاصة؛ في النصوص الرابينية يقصد بهذا الجاهليون الذين كانوا يرتبطون بالتوحيد (قارن م. سيمون في: Reallexikon für Antike und Christintum, ed. Theodor Klauser, Leipzig 1950 11 ١٠٦٠ وما بعدها، خاصة ١٠٦٦).

١، ج (واصل بن عطاء) و {١}١، ز؛ الجرح والتعديل لابن أبي حاتم، تقدمة ٨٧، ٢ و ٨٩، ١٣ (رسائل سفيان الثوري)؛ أبو نعيم، الحلية (٥) ١١٠، ٩ والصفحات التالية (رسالة سعيد ابن أبي جبير إلى المرجئي عمر بن ضر)؛ ابن الجوزي، صفات الصفوة {٤} ٢٣٧، ١٢ والصفحات التالية (رسالة يوسف ابن أسباط). المواضع ليست منزهة عن الشك بأية حال من الأحوال، خاصة أبو يوسف، خراج ٨٦، ٤؛ ٨٨، ٨؛ ٨٩، ٢ و ٩٢، ٣ (في مواعظ وأقوال أبي بكر وعمر وعلي)، ابن أبي شيبة، مصنف {١٦} ٦١ ، ٢ (عائشة إلى معاوية) أو البلاذري، أنساب {٤}، ٥٢٤، ـ ٦ (وليد بن عقبة إلى كوفي)؛ إلا أن مصدرها جميعا المحيط العراقي. يستند السفاح في خطبة بيعته إلى كلمة التقوى التي فرضها الله عليه (الطبري {٣} ٢٩، ٥) بالنسبة لعمان يمكن مقارنة النصوص الإباضية في *السير والجوابات*، طبعة كاشف، المجلد الأول؛ ربما أمكن افتراض تأثير عراقي فيها أيضا. على العكس لا تتضمن رسائل الأوزاعي التي احتفظ بها ابن أبي حاتم (تقدمة ١٨٧ والصفحات التالية) الصيغة، كذلك رسالة مالك بن أنس إلى المصري ليث بن سعد وجوابه عليها (حول هذا الفصل ب ـ ٢.٥). إذا كان ابن حزم قد استخدمها في جواب على سؤال جدلي فليس هذا سوى ذكريات أدبية (في: الرد على ابن نغريلة ٢٢٩، ٩). أقدم وثيقة مضمونة موجودة في الوقت الحاضر في قصيدة للمخضرم عبده بن الطبيب، ألفها هذا في أواخر أيامه تقريبا (المفضليات رقم ٢٧ أنظر ٧؛ قارن بشأن الشاعر، سيزگين، تاريخ المخطوطات العربية ٢/١٩٨ والصفحة التالية).

٣ الجماعة والفرد

تظهر حقيقة نصح الإنسان بهذه الفضيلة في نفس الوقت على أية حال أن المرء اعتقد بأن عليه أن يؤثر في الأوساط الدينية، أن الاصطفاء مجاني. صحيح أن الايمان هدية؛ لكن المرء افترض وقتا طويلا أنه مخلوق من قبل الله[١]. ولكن لا

(١) أنظر الفصل ت ـ ٣.١.١.٣.٤.١ و ث ـ ٤. هنا يرجع أيضا كون المرء قد اعتبر بوجه عام تقريبا =

يجوز للمرء أن يستريح فيه وعليه أن يتجنب الخطيئة. بهذا تظهر ملامح حركة مضادة تزداد قوة في الأجيال اللاحقة: تواجه الثقة بالاصطفاء وعيا عميقا بالخطيئة. إلا أن هذا الشعور لم يكد يحمل في البداية ملامح فردية. المؤمن بالنسبة لخوارج الفترة المبكرة هو ذلك الذي ينتمي إلى جماعتهم، وعلى العكس فكل مسلم آخر ليس مؤمنا؛ يفقد المرء من خلال خطيئة كبرى حقه في الانتساب إلى جماعة القديسين(١). بعد موت الحسين تجمع التوابون من الشيعة الذين أرادوا أن يكفروا عن خذلانه حول سليمان بن صُرَد؛ قارنهم گ. روتر مقارنة مُقنِعة بالضاربين أنفسهم بالسياط(٢). فكر المرء وتصرف كجماعة. في هذا فهمت الجماعة غالبا كتلك المجموعة الاجتماعية التي ينتمي إليها المرء في حينه؛ أما مصطلح الأمة الذي يحتل مكانة مهمة اليوم فلم يكد يلعب أي دور(٣).

هذا الموقف الذي ينسحب على موقف محلي ضيق جدّا، استمرار الفكر القبلي العربي القديم وميزة المجتمع «المجزأ»، دمغ بطابعه القرن الأول إلى حد بعيد. لم يكن للقبائل وحدها مساجدها الخاصة بها، وإنما ـ في البصرة مثلا ـ للخوارج

= مصطلح الله في البداية بديهيا (إضافة إلى هذا ملخصا الفصل ث ـ ١).

(١) حول التطور قارن واط في: الإسلام ٣٦/ ١٩٦١/ ٢٢٠ والصفحة التالية و لاحقا الفصل ب ٧.٥.٢.٢ وكذلك ١.٣.١.٣.

(٢) الحرب الأهلية الثانية ٩٦ وما يليها ـ بداية لتنسيق اجتماعي للخوارج المبكرين وللشيعة الآن أيضا لدى ر. السيد، مفاهيم الجماعات في الإسلام (بيروت ١٩٨٤)، صفحة ٤٧ وما يليها؛ قارن أيضا محمد قاسم زمان في: Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, London 1988، صفحة ٢٦٥ والصفحات التالية.

(٣) وقف استخدامه الواسع في كل الأحوال عائقا في طريق الآية ٤٨ من سورة المائدة. على المرء إذا أراد أن يتتبع التصورات المبكرة عن الوحدة فالأحرى به أن ينتبه إلى مصطلح الجماعة (قارن موقتا انسكلوبيديا الإسلام، الطبعة الجديدة {٢} ٤١١ والصفحة التالية تحت كلمة الجماعة وناگل، الرشاد ٢٥٧ والصفحات التالية). سمى المرء المسلمين بوجه عام أهل القبلة أو أهل الصلاة (أنظر الفصل ب ٧.٥.٢.٢)؛ في كتابة من أسوان ترجع إلى عام ٧١ ويصادف المرء تعبير أهل الإسلام (قارن الحَوَري في: Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, London 1932، صفحة ٢٩٠). إلا أن هذا كله لم يكن يومذاك ممثلا. ـ أنظر بشأن التناقض بين الجماعة والفردية في تصور يوم الحساب الفصل ث ـ ٣.

أيضا[١]. لم يرد المرء أن يؤدي الصلاة وراء أناس يختلف معهم في مسائل دينية[٢]. لم تذهب الزكاة كما يبدو راجحا إلى الدولة، وإنما بقيت ضمن كل جماعة. كان هذا يسهل الرقابة؛ لم يثق المرء ـ وهو على حق ـ بالدولة. في بام أقام الخوارج في مسجدهم صندوقا للتبرعات[٣]؛ أنشأت واحدة من جماعاتهم صندوقا لمساعدة العبيد[٤]. كان ثمة صناديق تبرعات في المدينة أيضا؛ أغضب هذا مالك بن أنس ـ ولكن فقط لأنه فضل أن يجمع المال على نطاق شخصي[٥]. طور الشيعة النظام حد الكمال؛ أدار عملاء أغنياء التبرعات للإمام، ونقلت الأموال من مقاطعة إلى أخرى[٦].

إلا أن هذا يعبر أيضا عن خطوة باتجاه المركزية التي تطغى منذ القرن الثاني على الإدارة الذاتية للجماعة. حين أسس الفاطميون خلافة مقابلة خاصة بهم حدث لهذا تهريب مباشر للمال (القاضي نعيم، المجالس ٤٢٦ ، ٢ والصفحات التالية). اشترك السنّة يومذاك منذ وقت طويل مع الشيعة في شبهة أنهم يدفعون أموالهم إلى الحكام مباشرة حتى حين يكون هؤلاء طغاة (المجالسي، بحار {٦٧} ١٠٤ ، ٧). إلا أن المعلم حصل لدى المعتزلة أيضا على تبرعات من أتباعه، إن لم يتقاضَ راتبا من الدولة (أنظر الفصل ت ١.٢.٤ حول جعفر بن مبشر). ذهبت التبرعات في القرن

---

(١) خليفة، تأريخ ٦٥٠ ، ١؛ بوجه عام بيدرسون في انسكلوبيديا الإسلام، الطبعة الجديدة، {٦} ٦٤٨ والصفحة التالية تحت كلمة مسجد. قارن بشأن المساجد في البصرة صالح أحمد العلي *خطط البصرة* ٢٥٣ والصفحة التالية والفهرست صفحة ٢٧٩. وكذلك الفصل ب ـ ١.٢.٨.٢.٢ بالنسبة للمعتزلة البصريين. قارن حول «مسجد الخوارج» في بام ابن حوقل، مسالك ٢٢٣ ، ٤.

(٢) قارن زيد بن علي، رسالة الحقوق ٣٤ ، ٣ والصفحات التالية/ ٣٥ وما بعدها؛ كذلك الخطيب البغدادي، كفاية ١٢٤ ، ٥ والصفحات التالية؛ ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة {١} ٣٢ ، ١١ والصفحة التالية (حول المعتزلة). أمثلة فردية في تأريخ بغداد {١٠} ٢٤٨ و{١٢} ١٨٣ ، ٧ والصفحة التالية.

(٣) الاسطخري، مسالك ١٦٧ ، ١.

(٤) أنظر الفصل ب ١.٣.١.٣ (معبد بن عبدالرحمن). قارن بشأن الإباضية شفارتسه، بدايات الإباضية في شمال أفريقيا ٦٠ والصفحة التالية.

(٥) ابن أبي زيد القيرواني، الجامع ١٦٤ ، ـ ٦ وما يليها.

(٦) أنظر الفصل ٤ .٣ .٣ .٣ .١ .٢ والصفحة التي تليها و ٢ .٣ .٧ .٣ .٣ .١ .٢ من هذا الكتاب.

الثاني لدى الشيعة العراقيين إلى المدارس الدينية بوجه عام وليس إلى الإمام (الكشي، رجال ٢٨٥ ، ٤؛ وكذلك أدناه صفحة ٣٨٨). ينبغي دراسة الموضوع بالتفصيل.

كان أثر الشعور بالانتماء إلى الجماعة أكبر كلما كانت المجموعة أصغر وأكثر انغلاقا؛ فكرَّت «الطوائف» وسلكت كوحدة . وعلى العكس فأقرب ما يصادف المرء ميلا إلى الفردية يجده حيث تكون كماشة الإسلام واسعة؛ تراجع السلوك التضامني هناك أمام الواجبات العرفية والقانونية. حسن البصري مثال جيد لذلك[١]. من لم يرد أن يصلي وراء شخص ينتمي إلى عقيدة أخرى، فعليه أن يفكر كيف يؤدي صلاة الجمعة. كانت الرقابة الاجتماعية والسياسية كبيرة بما يكفي لتدفعه خارج البيت؛ ولكن حدث في أوقات الأزمات أن رفض المرء الاجتماع بكل المسلمين[٢]. اعتبر هذا مذموما مثل عدم الذهاب يوم الأحد إلى الكنيسة لدى الكاثوليك؛ من تخلف أربع مرات فقد تخلى عن الإسلام، كان هذا رأي سفيان الثوري مستشهدا بابن عباس[٣]. كفلت الطقوس وحدة الجماعة وقوامها. في نفس الوقت زاد عدد الذين انسحبوا إلى ورعهم الشخصي بين معاصري حسن البصري الأصغر سنا[٤].

يمكن ملاحظة الكيفية التي حدث بها الصراع بين الفكر الجماعي والفردي في نقطتين بوجه خاص. هنا أولا المناقشة حول ولد الزنا. كان الاعتقاد بأن الطفل الذي ولد من الزنا لا يمكن أن يدخل الجنة قد انتشر بشكل واسع[٥]. وقد كان هذا في الأصل انعكاسا للرفض الاجتماعي؛ كانت أمهات هؤلاء الأطفال إماء أرغمن على الدعارة غالبا[٦]. رأى الكثيرون أن هذا لا يجوز له أن يكون شاهدا أو

---

(١) أنظر بشأنه الفصل ب ٢.٢.٢.

(٢) أنظر الفصل ١.٢.٥.١ من هذا الكتاب.

(٣) الفسوي، المعرفة {٢} ٣٩٢، ١ والصفحة التالية؛ خلال، المسند ٤٠٦، ١١ والصفحات التالية؛ قارن بصدد أقوال مطابقة للجانب الشيعي المجلسي، بحار {٨٨} ١ والصفحات التالية.

(٤) أنظر الفصل ب ٢.٢.٢.٢.

(٥) السيوطي، لآلئ {٢} ١٩٢، ١ والصفحات التالية؛ هنا أيضا النص {٢٢} ٢٥٤، ٨ ب مع تعليق.

(٦) قارن قول عائشة لدى الفسوي {٢} ٨٠٨ وما بعدها.

يؤم صلاة الجماعة. ولكن يشي هذا في نفس الوقت بأن المرء لم يكن قد عرف مصطلح المسؤولية الفردية بعد؛ فهم المرء خطيئة الزنا كلطخة سحرية تنتقل من الأبوين إلى الطفل وتطال حتى الأجيال اللاحقة ـ بحسب رأي البعض: عبر سبعة أجيال ـ . ثم أصبح هذا الموقف من خلال النزاع حول القدر مشكلا[١]. مما يلفت النظر أن نزاعا ثانيا انفجر بين أولئك الذين فكروا تفكيرا محليّا أكثر من غيرهم: بين الخوارج. بدأوا يتنازعون حول ما إذا جاز للمرء في حملة حربية إلى جانب «غير المؤمنين» ـ أرادوا بذلك المسلمين من المذاهب الأخرى ـ أن يقتل أطفالهم أيضا. الأكثر راديكالية بينهم، الأزارقة، أصروا على التصور القديم عن الذنب الجمعي: يحمل الأطفال ميسم جماعتهم، حتى قبل أن يكونوا قادرين على اتخاذ قرار بأنفسهم[٢]. وعلى العكس يظهر لدى «طوائف» الخوارج الأخرى طيف كامل من وجهات النظر المختلفة[٣].

١.٣ الايمان والتبشير بالجنة

تطورت من هذه البدايات مناقشة حول طبيعة الايمان وحول وضع المخطئ؛ رافقتها مناقشة عن الكيفية التي يمكن بها للجماعة أن تؤثر على الأفراد في حالة الوقوع في خطيئة دينية كبرى من خلال طلب الاستتابة[٤]، وأحيانا من خلال الطرد ـ كما لدى الخوارج ـ . إلا أن هذا، بقدر تعلق الأمر بالتغلغل الفقهي على الأقل، تطورٌ حصل في القرن الثاني. في البداية جرى التمييز بين أهل الجنة وأهل النار فقط، بين المصطفين والملعونين؛ لا تزال آثار هذه المصطلحات واضحة

---

(١) حول هذا فان أس، بين الحديث وعلم الكلام ٩٦؛ وبشكل مستفيض أيضا E. Kohlberg في: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, London 48/1985/237 والصفحات التالية.

(٢) واط في: الإسلام ٣٦/ ١٩٦١/ ٢٨٨ والصفحات التالية؛ بوسورث، سيستان ٨٩؛ بامبوس في: دراسات حول مشكلة الأقليات في الإسلام {٥} ٤٨ والصفحة التالية.

(٣) أنظر الفصل ب ٣.١.٣.١. قارن حول معالجة المشكلة في الحديث النص {٥} ٢٥٤، ٤.

(٤) بتفصيل أكبر الفصل ث ١. ٤.

لدى الخوارج والمرجئة[1]. كان أهل النار جميع أولئك الذين لم يؤمنوا بمحمد، وهكذا شمل هذا اليهود والمسيحين أيضا[2]. ـ وخاصة حين يضع المرء اتجاه الكتابات على قبة الصخرة نصب عينيه. لا ينفع راهب جميع صلواته، في رأي ميمون بن مهران، رجل إدارة متنفذ من أواخر العهد الأموي، الذي عُرف كقدري[3].

بهذا تحدد للغالبية العظمى أيضا من هم أهل الجنة. أراد المرء أن يحصر الاصطفاء في جماعته، كما فعل الخوارج والشيعة؛ ولكن لم يشك المرء في أن شخصا لم يشرك بالله ثانية، يدخل الجنة مباشرة[4]. استطاع الوليد الثاني في خمرية له أن يستشهد بهذا، وهو لم يعنِ بذلك مجرد التجديف كما نظن[5]. صحيح أن المرء عرف أن على المرء أن يثبت كونه من أهل الجنة من خلال ورعه؛ ولكن لم يكن المرء قد فكر بعد في أن عليه أن يستحق الجنة من خلال ذلك. نبّه الندم الفردي الذي أدى إليه الوعي بالذنب في محيط متزهد ـ في البصرة خاصة ـ أولا إلى *وعيد* القرآن بإمكانية العقوبة الأبدية بالنسبة للمسلم أيضا[6]. من قال إني أدخل الجنة هو في الحقيقة ملعون، هكذا نقل عن حسن البصري في قلب

(١) أنظر بشأن المرجئة صفحة ١٩٧ و ٢٠١. قارن بشأن الخوارج المبكرين الأشعري، مقالات ١١٩، ٨ والصفحات التالية وواط في المصدر المذكور سابقا ٢٢١؛ وقارن بشأن الإباضية شفارتسه، بدايات الإباضية ٥٦.

(٢) هكذا في حديث لدى الطيالسي (قارن ر.م. سبايت، مسند الطيالسي، أطروحة دكتوراه، هارتفورد ١٩٧٠، صفحة ١٦١).

(٣) القشيري، تأريخ الرقة ٢٧ وما يليها؛ قارن بشأن ميمون بن مهران *بدايات* ٢٠٣ والصفحات التالية وكوهين في: Journal of the Economic and Social History of the Orient, Leiden 13/1970/26، والآن أيضا دونر في إنسكلوبيديا الإسلام، الطبعة الجديدة {٦} ٩١٦ والصفحة التالية.

(٤) قارن الحديث A. J. Wensink: Concordance et Indices de la Tradition Musulmane {3} 109 ش؛ جرى تناول الموضوع بتفصيل لدى الطبري، تهذيب الآثار، مسند ابن عباس ٦٢٤ والصفحات التالية رقم ٩٣٠ وما يليه. إضافة إلى التأريخ في صفحة ١٩٩ من هذا العمل.

(٥) ديوان، طبعة عطوان ٤٣ قارن ٧.

(٦) أنظر الفصل ب ـ ١.٣.٢.٢.٢.٢.

مميز للمبدأ الأساسي القديم[1]. نشأ في البصرة بالذات داخل المرجئة هناك، التصور بأن المسلم في الطريق إلى الجنة ربما يكون عليه أن يمر برهة من خلال الجحيم ـ من خلال المطهر، كما يمكن القول بالمصطلح الكاثوليكي ـ [2]. بهذا فَقَدَ أهل الجنة هويتهم؛ اختفى المصطلح من المفردات الفقهية[3]. أبرز المرء قبل ذلك من مجموع المسلمين بشكل جوهري مجموعة واحدة فقط: الشهداء. لقد حصلت على الامتياز كونها ذهبت إلى الجنة قبل يوم القيامة[4]. يُستأنف هنا فكر مجتمع من المحاربين، وجد هدفه في محاربة الكفار.

إلا أنه ينبغي إلى جانب هذا مراعاة حالة أخرى: العشرة المبشرة. كان النبي قد وعد وفقا للروايات عشرةً من رفاقه المقربين بالجنة. ينتمي التقليد إلى «الكنيسة الكبيرة»؛ ولا يوجد لدى الشيعة أو الخوارج[5]. لذلك سبب وجيه؛ فالعشرة المختارون جميعهم من قريش. وقد كانوا جميعا من هيئة الاختيار التي يقال إن عمر شكلها قبل موته ـ إن كانوا على قيد الحياة[6]. يشبههم الجميع أيضا في

(١) الطبري، تهذيب الآثار، المذكور سابقا ٦٨١ رقم ١٠٢٥ والصفحة التالية.

(٢) أنظر الفصل ب ٢.٢.٤.١ ـ ٢؛ بشكل عام أيضا في الفصل ث ـ ٣.

(٣) استعمل كمصطلح آخر مرّة لدى أبي هذيل، ولكن بانحراف مميَّز (أنظر الفصل ت ـ ٣.٢.١.٣.٣.٢). يظهر التمييز المبتدئ بوضوح في القصة لدى ابن أبي شيبة، الإيمان ٢٤ والصفحة التالية رقم ٧٦. أيده ابن حنبل مستندا إلى حديث بصري (!) يمكن أن يحسب ميت فقط من أهل الجنة، وليس الحي (الخلال، المسند ١٤٦ وما يليها).

(٤) قارن بهذا الصدد Wensinck, The Oriental Doctrine of Martyrs في دراسات سامية ٩٠ وما يليها؛ إضافة إلى الفصل ث ١.٢.٢ من هذا العمل.

(٥) إلا أن الإباضيين طوروا تقاليد منافسة من عشرة رجال وعشر نساء (!)؛ أخذت الأسماء من القرآن. إلا أن هذا كان متأخرا وثانويا (عمر بن جُميع، مقدمة التوحيد ٦٤، ٤ وما يليها). يبدو أن الرواية الإباضية قديمة أيضا، حتى أن حرقوص بن زهير السعدي، من صحابة النبي، الذي أصبح بعد نجاح مهني كبير خارجيا وسقط قرب النهروان، من أهل الجنة (الشماخي، السير ٤٩، ٢ وما يليها). تظهر الأسطورة السوداء التي تشكلت حوله في الدوائر السنية مبلغ الجهد الذي بذله المرء لتغييب ذكراه (قارن حول هذا كتابي *النكث* ٨٢ وما يليها و Gimaret, Livre des Religion 368، هامش ٨؛ حوله بشكل عام ل. فاگليري في انسكلوبيديا الإسلام، الطبعة الجديدة {٣} ٥٨٢ والصفحة التالية). قارن بالنسبة للشيعة الأشعري، مقالات ٤٧١، ٩.

(٦) روتر، الحرب الأهلية الثانية ١٢.

قائمة موالية لقريش بـ «الحواريين الإثني عشر»، الذين يقال إن محمدا حددهم في لقاء العقبة الثاني، باستثناء أولئك الذين ماتوا خلال حياة النبي[١]. سلسلة العشرة محفورة على لوحة من الجبس التي يفترض أن مصدرها قصر الوالي المعين من قبل هشام، خالد القسري في إسكاف بني جنيد[٢]. إلا أنه تظهر هناك أيضا ميزة غريبة: الأخير في القائمة هو معاوية. لا يفاجيء هذا في قصر خالد القسري، لقد حاول المرء على أي حال أن يمنح معاوية لقب خال المؤمنين بسبب قرابته من أم حبيبة، إحدى نساء النبي[٣]. لم يتحقق هذا لأسباب معقولة؛ عدَّ المرء النبي نفسه في بعض الصيغ ضمن العشرة بسبب بقاء المكان فارغا[٤]. إلا أنه كثيرا ما ورد أبو عبيدة بن الجراح في نفس الموضع. قيَّم المرء الرواية تقييما كبيرا فيما بعد لأن الوعد شمل علي مثل عثمان وطلحة والزبير واستطاع المرء أن يثبت بهذا أن ذنبهم في الحرب الأهلية الأولى لا يمكن أن يكون كبيرا[٥]. من أنكر الرواية في عهد ابن حنبل تعرض لخطر الاعتداء الفعلي[٦]. كان الوضع في القرن الأول مختلفا فقد رفضها محمد بن أبي الحنفية والأوزاعي[٧]. وضع آخرون الحديث في مواجهتها، أن النبي وعد عبدالله بن سلام وحده بالجنة[٨]؛ ولأن هذا تحول من اليهودية إلى

---

(١) هذا يعني دون حمزة، الذي سقط في أحد وجعفر بن أبي طالب الذي سقط في مؤته. قارن حول هذا فينسينك في انسكلوبيديا الإسلام، الطبعة الجديدة {٣} ٢٨٥ تحت حواري وواط، Muhammad at Mecca 147 والصفحة التالية.

(٢) نصوص في المتحف العراقي، المجلد ٨: نصوص عربية، صفحة ١٤ والصورة في صفحة ١٥؛ إضافة إلى د. سورديل في: Revue des Etudes Islamiques, Paris31/1963/111 وما يليها.

(٣) الجاحظ، رسالة في الحكمين في: المشرق ٥٢/١٩٥٨/ ٤٢٤ ١٦.

(٤) الصيغتان موجودتان في أقدم وثيقة أدبية حاليا، لدى ابن سعد (طبقات {٣} ٢٧٩، ١١ وما يليها؛ قارن أيضا ابن أبي شيبة، المصنف {١٢} ١٢ والصفحة التالية رقم ١١١٩٥ و١٥ رقم ١٢٠٠١؛ إضافة إلى هذا الترجمة لدى E. A. Gruber, Verdienst und Rang 46 والصفحة التالية).

(٥) أنظر الفصل ٢.١.٣.٢.١

(٦) الخلال، مسند ١٤٤، ٨ وما يليها.

(٧) المصدر السابق ١٤٥، ١٠ وما يليها.

(٨) فينسينك، مرجع ١٨١ش.

الإسلام[1]، جاز أن يختفي وراء ذلك ميل اجتماعي نقدي. لا يزال القصد من رواية العشرة المبشرة يحتاج إلى فحص دقيق[2]. إلا أن المرء استطاع أن يستنتج من النص، نظرا للطريقة التي تطور بها تاريخ الجماعة المبكرة، أن الجنة كانت مؤكدة للأشخاص المقربين إلى النبي، بصرف النظر عن مشاركتهم في نزاع الأحزاب واحتمال كونهم قد ارتكبوا بهذا معصية.

كلتا الدراستين المتوفرتين حتى الآن حول الموضوع: الزمخشري (المتوفى في سنة ٥٣٨هـ/ ١١٤٤م)، خصائص العشرة الكرام المبشرة (بغداد ١٩٦٨) ومحب الدين أحمد بن عبدالله الطبري (توفي في سنة ٦٩٤هـ/ ١٢٩٥م)، الرياض النادرة في مناقب الأصحاب العشرة (القاهرة ١٣٢٧هـ/ ١٩٠٩م) لا تفيدان كثيرا في مسألتنا؛ إنهما متأخرتان جدا. يلمس المرء لدى الزمخشري أنه ليس راوية؛ إنه لا يناقش الصيغ المنفردة للحديث. بينما يفعل محب الدين الطبري هذا (في المجلد الأول ٣٤، ـ ٥ والصفحات التالية)؛ إنه يدخل أيضا روايات ذات علاقة بالموضوع. كلاهما يعرف فقط، مما يلفت النظر، قائمة العشرة الأرثوذكسية؛ ولا يَرِد معاوية لديهما.

٢.٣ الوعي بالخطيئة والمسؤولية الفردية

لخصت التيارات الفكرية التي أثرت منذ العهد الأموي المتأخر ضد الوثوق من الجنة في المصادر تحت مصطلح القدرية خاصة. اجتمع في هذه الحركة أشخاص أصروا على أن كل إنسان مسؤول عن الشر الذي يرتكبه؛ لا يمكن أن ينسب إلى الله. يدعو الله الناس إلى ما هو خير فقط؛ لهذا يمكن أيضا أن يوجهه إلى الخير ويقدم له العون. صحيح أن الإنسان لا يزال مختارا، لكنه حر في رفض هذا الاختيار. وهو خاصة مخاطب فرديا؛ إنه يعتمد على نفسه وهو مسؤول بهذه الصفة أمام الله. هذه البداية، كما لمح من قبل، خاصة في البصرة قد تشكلت؛

---

(١) إنسكلوبيديا الإسلام، الطبعة الجديدة {١} ٥٢.

(٢) قارن بهذا الصدد روتر، المصدر المذكور سابقا.

كان لها في سوريا حيث ظهرت القدرية أيضا، وجه حزب سياسي(١). يتضح هذا من كون القدريين في البصرة في غالبيتهم من النساك؛ هنا طبع الوعي بالخطيئة المناخ الفكري للمدينة. استبدلت التقوى كقدوة دينية هناك تدريجيا بالزهد، العزوف عن «العالم». أحس حتى بعض الخوارج من خلال روح البر المتزايدة بالتأثر كأقرباء؛ اعتقدوا الآن أن أطفال «الكفار» إذا ما كان عليهم أن يموتوا سيكونون في الجنة(٢).

على المرء أن يحجم الآن عن فصل القدرية السياسية والدينية بقوة عن بعضهما. ظهرت القدرية في سوريا في خلافة يزيد الثالث القصيرة والاضطرابات التي أعقبتها خاصة؛ رافقت أي موقف ديني يومذاك نغمة سياسية تقريبا. بقيت في البصرة ـ ومثل ذلك في الحجاز(٣) ـ ملموسة فترة أطول؛ لكن الفترة المبكرة من العصر العباسي لم تكن مناسبة لحركات الاحتجاج المتحمسة(٤). ناسب الزهد حقا نقد «الدولة» الذي كان في سوريا ـ أو على الأقل بحسب الصورة التي رسمها المرء في البصرة عن القدرية السورية ـ كذلك نقد ترف وبذخ الأمويين(٥).

٣.٣ رحمة الله والقدر

يترسخ النقد في الذهن أيضا لأن الحكام يمثلون أيديولوجية أخرى. لقد ادعوا أن الله إلى جانبهم؛ كان الخليفة أيضا وبهذا المعنى بالذات: «ممثل الله»(٦). اعتبر مهديّا وجعل الناس يخاطبونه كما يبدو حتى قبل أن تستخدم هذه الكلمة من قبل

---

(١) المزيد في ٧٢ والصفحات التالية والفصل ب ـ ٢.٢.٢ وما يليه.

(٢) الأشعري، مقالات، ١٢٦، ٨. يورد الإباضي ربيع بن حبيب أيضا حديثا في مسنده يقف بإصرار ضد قتل أطفال الكفار ({٣} ٨ رقم ٧٩١).

(٣) أنظر بهذا الصدد الفصل ب ١.١.١.٤ و ٣.٢.١.٤.

(٤) شارك على أية حال قسم من المعتزلة البصريين والقدريين من أهل المدينة في انتفاضة النفس الزكية (أنظر الفصل ب ٢.٢.٣.٦.٢.٢ و ١.٣.٢.١.٤).

(٥) أنظر صفحة ١٣٣ بشأن غيلان الدمشقي. نبه كِب عن حق إلى أنه لم يفرق لا الصديق ولا العدو يومذاك بين الدولة والعائلة الحاكمة .(Studia Islamica, Paris4/1955/6)

(٦) يقدم كتاب ب. كرونه وم. هندس,God's Calph في مواضع مختلفة مادة حول هذا.

خصوم الأمويين في إطار حلم تاريخي[1]. صحيح أن معاوية أقام قبل موته بوقت قصير في الطائف سدّا وصف نفسه في كتابة على حجر الأساس فيه بتواضع كـ «عبدالله»[2]؛ ولكن وعي الحاكم بالرسالة كان كبيرا[3]. استطاع المرء أن يطرح الأمر ويفهمه كما لو كان كل ما يفعله موجها من إرادة الله؛ ادعى الجباعي أن معاوية كان أول قدري[4]. ولكن لا يجوز للمرء أن يؤيد هذا سريعا؛ ففي هذا التصريح تنكشف أولا صورة التاريخ المعتزلية القدرية للجباعي. قال خلف معاوية، يزيد الأول في خطبة توليه الحكم عن والده «**لا أزكيه عند ربه وقد صار إليه، فإن يعف فبرحمته، وإن يعاقبه فبذنبه**»[5]؛ ليس لرحمة الله والحتمية الدينية علاقة ببعضهما بالضرورة[6]. إلا أن الفكرتين بدأتا تقتربان من بعضهما بصورة متزايدة منذ النصف الثاني من عهد حكم عبدالملك. يقال إن حديثا انتشر في عهد الوليد الأول مفاده أن الله يسجل الأعمال الحسنة للحاكم فقط، ولا يفعل ذلك مع السيئة[7]. ويُدَّعى أن يزيد الثاني جعل عند استلامه السلطة أربعين(!) شيخا يؤيدون أنه ليس على الخليفة أن يحاسب أمام الله على أفعاله[8]. اعتذر الوليد الثاني كمطالب بالعرش عن خطاياه وعن مجونه الذي كان معروفا به معتبرا إياه مشيئة الله[9]. يأخذ المذهب القدري أفكارا عربية قديمة من فترة قبل الإسلام

---

(١) المصدر السابق ٣٦ والصفحة التالية؛ حول المحيط الاصطلاحي أيضا ٣٤، هامش ٥٧.

(٢) نشر من قبل G.C. Miles في: Journal of Near Eastern Studies, Chicago 7/1948/236 وما يليها.

(٣) قارن كرونه/ هندس ٢٧ والصفحة التالية عن العلاقة بين الخلفاء والأنبياء أو الملائكة؛ كذلك دونر في: Journal of the American Oriental Society, Baltimore 106/1986/289 وما يليها حول «الرموز الملكية» على الأبنية وحول التصور عن القانون والسلطة.

(٤) بدايات ٢٤١؛ إضافة إلى الوثائق لدى فان أس، بين الحديث وعلم الكلام ١٨١ والصفحة التي تليها.

(٥) ابن قتيبة، عيون {٢} ٢٣٩، ١؛ إضافة إلى روتر، الحرب الأهلية الثانية ٢٤٩.

(٦) جرى التأكيد عليه لدى كرونه/ هندس ١١٧ والصفحة التالية.

(٧) ابن عبد ربه، العقد {١} ٦٠، ١١ وما يليها؛ قارن بهذا أيضا الرواية التي مفادها أن وليد أراد أن يعرف من أحد فقهاء البلاط ما إذا كان الله يحاسب الخلفاء بوجه عام (ابن كثير، تفسير {٦} ٥٥، ١٦ وما يليها؛ السيوطي، تأريخ الخلفاء ٢٢٣، ـ ٥٥ وما يليها).

(٨) ابن كثير، بداية {٩} ٢٣٢ و ٧ والصفحة التالية.

(٩) في رسالة إلى هشام (الطبري {٢} ١٧٤٦، ١١ وما يليها؛ إضافة إلى ذلك أيضا في الصفحة ٨٥=

ويعيد صياغتها وفق صورة شخصية لله[١]. أثر في هذا ضمن عوامل أخرى إيمان بحتمية فلكية واسعة الانتشار وجدت في بلاط الخليفة أتباعا أيضا؛ ربما يكون أكثر من مجرد صدفة أن يكون في قصير عمرة إلى جانب نقش الملوك الخاضعين في صالة الاستقبال في الحمام البخاري عرض يتضمن برج السماء[٢]. تحدث المرء بهذا الشأن بشكل عام عن الدهر، لكنه ربط هذا غالبا بتصورات فلكية مفادها أن المجال السماوي بدورانه الأبدي يقرر الأحداث. كان المصطلح والفكرة موجودين في الشعر الجاهلي؛ وقد رد القرآن على ذلك ثم تبعه الحديث والأدب الشعبي[٣]. في هذا ربما يكون التصور في بداياته قد نشأ بإيحاء التكهنات السرفانية التي انتشرت في الفترة الساسانية المتأخرة. بل يمكن أن تكون هذه في العراق قد أثرت في تفكير السادة الجدد[٤]. «الزمان هو الحكام»، هذا ما نقل عن

= والصفحة التالية). إلا أن المرء يجب أن يتوقع لديه دائما أن صورته مهولة (أنظر الصفحة ٨٤).

(١) ثمة ما هو جوهري حول هذا الموضوع لدى ف. م. واط، Free Will and Predestination 20 وما يليها؛ أيضا هـ. رنگرين، Studies in Arabian Fatalism 116 وما يليها؛ والموضوعات منفردة لدى فان ايس، بين الحديث وعلم الكلام ١ وما يليها و ٧٥ وما يليها.

(٢) مصورة لدى ألماغرو، بين غيره، قصير عمرة، اللوحة {٣٨} غير أنه يجب مراعاة أن دائرة الأبراج صورة واسعة الانتشار وتظهر أيضا في الكنس اليهودية كتشكيلات تزيينية. ما تعنيه لليهود مختلف عليه؛ غير أنه توجد لدى اليهودية الفلسطينية التي هي الأقرب إلى استفزاز مقارنة مع البيئة الأموية، من منتصف القرن الثالث للميلاد إلى تكهنات فلكية (قارن التفاصيل لدى گ. شتيمبيرگر، معنى دائرة الحيوانات على أرضية الموزاييك للمعابد اليهودية القديمة المتأخرة، في: القاهرة ١٧/ ١٩٧٥/ ٢٣ والصفحات التالية، وهناك في الصفحة ٣٢ والصفحات التالية لها خاصة). حول الرموز بحد ذاتها ر. هخليلي في: Bulletin of the American School of Oriental Research 228/1977/61 والصفحات التالية مع بيبليوغرافيا مفصلة؛ بصورة نقدية حول هذا G.G. Guidi في: Felix Ravenna118/1979/131 وما يليها. يعود الفضل في هذه المعلومات إلى هـ. رونه.

(٣) ناگل، القرآن ١٤٩ وما يليها؛ تومسون في: Muslim World, Hartford 35/1945/297 وما يليها؛ فان أيس، بين الحديث والفقه ٧٥ وما يليها، ناگل، الإسكندر الكبير في الأدب الشعبي الإسلامي المبكر ١٢٧ وما يليها. يستطيع دوساريس أن يظهر بين الأنباط ارتباطا بالساعة الشمسية؛ الإلهة الأم هي المناوات، إلهة القدر (J: Pirenne في: Festschrift Henninger 208)

(٤) موروني في: Journal of the Economic and Social History of the Orient, Leiden 17/1974/129 والصفحة التالية و Iraq after the Muslim Conquest 288 وما يليها؛ إضافة إلى أسموسن في: =

زياد، والي معاوية[١]. روى المرء بسخرية ملموسة كيف عزّى المسيحيون الذين ترددوا على البلاط أنفسهم بالدهر حول الظلم الذي ألحقه الخليفة بهم[٢].

٤. التطور الديني الخاص في بداية القرن الثاني الهجري

استمر الخلاف بين الحتمية والقدرية من جهة والقدريين أو ممثلي الإرادة الحرة من جهة أخرى أجيالا. وعلى العكس فإن مسائل أخرى قد حلّت منذ العهد الأموي ولم تجر لاحقا بطريقة جدلية حادة. ترسخ في وقت مبكر الإعراض عن العرض الصوري في الفن المجسم أو ذي البعدين. وإن لم تزعج سعد بن أبي وقاص بعد فتح كتيسيفون أن تكون في قاعة الاستقبال من قصر الساسانيين، المسمى إيوان كسرى، حيث أمر بإقامة مسجد للصلاة، مقاطع زخرفية لرجال وجياد على الجدران[٣]. يقال إنه كانت في الكوفة في زمن ابن مسعود مساجد منقشة[٤]. ولكن كانت النقوش التي جعل الوليد الأول المسجد الكبير في دمشق يزين بها تظهر فقط بيوتا وحدائق ـ إشارة إلى الجنة، ولكن من دون سكانها؛ نبه المرء حقا أن ما كان خلفية في النماذج البيزنطية وضع الآن في المقدمة[٥]. رغم أن المرء كان

= The Cambridge History of Iran938 والصفحة التالية.

(١) ابن قتيبة، عيون {١} ٥، ٩ والصفحة التالية.

(٢) الأغاني {١١} ٢٨٢، والجهشياري، وزراء ٤٠، ١٥ بأبيات مطابقة تقريبا، لكنها منسوبة إلى مؤلفين مختلفين ووضعت في سياقات مختلفة. لقد فسرت البيت الأول في الحديث والفقه ١٨١ والصفحة التالية تفسيرا خاطئا. ـ بصدد التصور اليوناني المطابق قارن الآن گ. تسونتس، أيون، رب المملكة الرومانية كان أغسطس بحسب نظريته هو الذي جعل من αιων كتعبير عن إمبراطوريته الناشئة. (المصدر السابق ٥٦ والصفحات التالية).

(٣) الطبري {١} ٢٤٤٣، ١٦ وما يليها، إضافة إلى ذلك موروني، العراق ٤٣٢ .

(٤) الطرطوشي، الحوادث والبدع ٩٥ وما بعدها.

(٥) O. Grabar, Formation of Islamic Art 92 وما يليها. إضافة إلى هذا ب. فنكر في: فن الشرق ٧/ ١٩٧٢/ ٨٣ وما يليها، خاصة ١١٧ والصفحات التالية؛ خلافا لذلك هـ. ستيرن في: Cahiers archéologiques 22/1972/217 والصفحات التالية. باختصار أيضا ك. بريش في: ملفات {١٩} مجلة الجمعية الألمانية الشرقية، فيسبادن، الملحق {٣،٢}، صفحة ١٥٧٤. أوعز عمر الثاني نفسه تغطية هذه الحلية بالمناديل؟ (قارن الجاحظ، الحيوان {١} ٥٧، ١؛ الموضع ليس واضحا تماما للأسف).

قد بدأ في نفس الوقت في الحجاز بالحديث عن معجزات النبي[1]، إلا أن هذه لم تلعب دورا في الرموز، وكذلك أيضا موته. ازدهر بدلا من ذلك الخط، بنفس القدر الذي بدأ به القرآن ـ «الكتاب» ـ مسيرة نصره. يضع منعُ يزيد الثاني الصور الذي كثر الحديث عنه هنا إشارة قوية خاصة فقط، ويتبع إجراءات عبدالملك المضادة للمسيحية، رغم أنها بقيت من هذه الناحية بالذات حدثا عابرا[2].

سيكون على المرء أن يفكر إلى أي حد ارتبط رفض التشبيه بذلك[3]. ولكن يمكن بشكل أساسي القول إن صورة الله لم تكن قد استأثرت باهتمام كبير بعد. كان المرء لا يزال متمسكا بالرموز التاريخية: النبي وبشكل متزايد بالقرآن. في أواخر القرن الأول فرض نفسه ركن الصلاة المقوس الشكل، المحراب المجوف، الذي أشرت به السترة، الموضع الذي كان النبي قد أدى فيه صلاته؛ على هذا النحو ذكّر المؤمنين على الدوام بحضوره اللامرئي[4]. يصادف المرء على واحدة من المسكوكات من عهد عبدالملك قبل إصلاحاته، ما يبدو أنه عَنَزة (حربة) النبي

---

(١) حول هذا ر. سيلهايم في: Oriens18 ـ ١٩/ ١٩٦٥ ـ ١٩٦٦، ٥٣ وما يليها.

(٢) لم يحرم أبدا استخدام الصور في الصلاة على المسيحيين فيما بعد؛ تركز نفور المسلمين على الصليب وصوت الأجراس. يظهر كنغ بصورة جيدة حقا الانتقال من عبدالملك إلى يزيد الثاني في: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, London 48/1985/267 وما يليها. قارن بشأن المصادر حول الرموز في بيزنطة وفي الإسلام وحول المسألة المختلف عليها، من الذي كان البادئ، المصدر السابق ٢٦٧، هامش ١ و ر. م. حداد في: Greek Orthodox Theological Review 27/1982/302، هامش ١. حول المشكلة الآن أيضا گريفيث في: Journal of the American Oriental Society, Baltimore105/1985/68 وما يليها في جدل مع ب. كرونه (في: Jerusalem Studies in Arabic and Islam, Jerusalem 2/1980/59 وما يليها)؛ حول نتائج التنقيبات الأثرية ر. شيك، The Fate of the Christians in Palastine 296 وما يليها. النصوص الحاسمة حول تحريم الصور موجودة لدى ر. باريت، مخطوطات عن الإسلام ٢١٣ وما يليها. مقال ت. ناگل، الجذور التاريخية الدينية لما يسمى تحريم الصور في الإسلام (في: H. J. Klimkeit, Götterbild in Kunst und Schrift 93 والصفحات التالية) يقدم فقط توطئة عامة تماما استنادا إلى القرآن.

(٣) حول هذا بالتفصيل في الفصل ث ١.٢ ـ ٥.١.٢.١.

(٤) حول هذا ي. ويلان في: International Journal of Middle East Studies, New York 18/1986/214 والصفحة التالية؛ يشبه هذا و. گرابر، تشكيلة ١٢١.

داخل قوس يحمله عمودان لولبيا الشكل[١]. لا يرد في المصدر بشكل مؤكد ما إذا كان الواعظ في يوم الجمعة حينذاك قد ترك الدرجة العليا للمنصة التي كان النبي يجلس عليها، خالية. لا يزال هذا التقليد معمولا به في المغرب وفي شبه القارة الهندية. ولكن نتيجة الفحص بشأن الفترة المبكرة غير واضحة[٢].

١.٤ صورة النبي

ينتشر الاعتقاد بوضوح ملحوظ بأنه لن يكون بعد محمد حتى يوم القيامة نبي آخر. ترجع بدايات هذا إلى وقت مبكر كما رأينا؛ تكمن جذور هذا التصور في فهم الإسلام لنفسه. ولكن يبدو أن المرء قد اكتفى وقتا طويلا بنيابة الخلفاء[٣]. غير أن المرء اكتشف تدريجيا إضافة إلى هذا صيغة «ختم الأنبياء»، التي وردت في موضع في القرآن منسحبة في سياق خاص تماما على محمد[٤]. أول وثيقة نملكها من العصر الأموي ليست موثوقة تماما: رسالة مزعومة للحجاج إلى عبدالملك[٥]. أجدر بالثقة بكثير هو إعلان الوليد الثاني من سنة ١٢٥هـ/ ٧٤٣م، فضلا عن وجود تفسير معه هناك أيضا؛ جاء في هذا الموضع: «**ختم به وحيه، وجمع له ما أكرم به الأنبياء قبله**»[٦]. لهذا وَقعٌ كما لو كان «ختم» يعني ما يقصد به في القرآن غالب الظن: تأييد ولكن ليس نهاية بالضرورة[٧]؛ كان المرء قد فهم الصيغة لدى المانوية على هذا

---

(١) حول هذا C. E. Miles في: Archeologica Orientalia in memorian. E. Herzfeld 156 وما يليها؛ نفس المصدر أيضا في: انسكلوبيديا الإسلام، الطبعة الجديدة ٤٨٢ تحت كلمة عَنَزة. إضافة إلى هذا الآن ويلان، المصدر المذكور ٢١٥ والصفحة التالية. لا توجد وثائق عن المحراب المجوف إلا منذ ٩٥هـ/ ٧١٤م (قارن القائمة لدى ويلان ٢٢١ والصفحة التالية).

(٢) ف. ماير في: Festschrift Spuler 225 والصفحات التالية.

(٣) هذا مفاد فرضية كرونه/ هندس، God's Caliph 27 وما يليها.

(٤) الآية ٤٠ من سورة الأحزاب. يتعلق الأمر هناك بزواج محمد بزوجة ابنه المتبنى زيد، الذي كان يحتاج إلى تبرير خاص.

(٥) ابن عبد ربه، العقد {٥} ٤٠، ٦.

(٦) الطبري {٢} ١٧٥٧، ٩ والصفحة التالية؛ حول النص ناگل أيضا، الرشاد ٨٢ والصفحة التالية والآن الترجمة لدى كرونه/ هندس God's Caliph119.

(٧) حول المعنى في القرآن قارن سبيير، حكايات توراتية ٤٢٢ والصفحة التالية وWansbrough, Quranic =

النحو أيضا. إلا أننا نصادفها بعد بضعة سطور مرة أخرى بمناسبة موت[١] النبي[٢]؛ لا يعود الشك هنا ممكنا. حاول المرء بعد وقت قصير أيضا أن يكملها بإضافة *لا نبي بعده*[٣]. واجه هذا مقاومة في البداية؛ اعترض البعض بأن يسوع سيعود ثانية[٤]. كان هؤلاء غالب الظن من سوريا حيث كان هذا التوقع الأوسع انتشارا[٥]. حدث هناك أيضا أن شخصا ما ألحق بها *إن شاء الله* بسرعة. حين فرضت الإضافة نفسها إلا أنه أعدم في حوالى منتصف القرن الثاني بأمر من المنصور[٦].

اعتراضات على هذا الفهم لخاتم النبيين وجدت أكثر من مرة فيما بعد أيضا؛ إلا أنها جاءت غالبا في سياق خاص. يقال إن أبا عبدالله الشيعي، مجاهد الفاطميين في المغرب، لم يسحب هذه الصيغة على محمد (قاضي عياض لدى تلبي، تراجم أغلبية ٣٥٦، ٦ والصفحات التالية)؛ يبدو أنه فكر في إمامه. لذلك دمغ أبو يزيد، «الرجل ذو الحمار»، حين قام بانتفاضته ضد الفاطميين في المغرب، صيغة محمد خاتم الأنبياء على مسكوكاته (أ. لاونيوس في: الكتاب التذكاري لفيت ١٢١). المتصوف حكيم الترمذي أيضا رفض التفسير رفضا قاطعا؛ لكنه

= Studies ٦٤ والصفحة التالية، بوجه عام ف. جي. دولغر، سفراغيس (پادربورن ١٩١١) و ف. باور، قاموس الكتاب المقدس ـ العهد الجديد ١٥٧٧ تحت الكلمة المعنية.

(١) حول هذا G. G. Stroumsa في: Jerusalem Studies in Arabic and Islam, Jerusalem 7/1986/61 والصفحات التالية. يشك في أن يكون محمد قد أخرجهم عن المانوية، كما افترض غالبا، من خلال عدم ذكرهم بالارتباط مع ماني في غير المصادر الإسلامية. (المصدر السابق ٧٠ وما يليها؛ أيضا كولبه في: الكتاب التذكاري لروندگرين ٧١ وما يليها). حول التطور بوجه عام وحول بداية محتملة لدى تيرتوليان قارن كولبه في: مجلة برلين للفقه ٤/١٩٨٧/ ٢ وما يليها؛ الآن أيضا في المصدر السابق، ختم الأنبياء (برلين ١٩٩٠).

(٢) الطبري {٢} ١٧٥٨، ٣ والصفحة التالية.Concordance et Indices de la Tradition Musulmane.

(٣) كان ثمة انعكاس لهذا لدى القطامي (المتوفى ١٠١هـ/ ٧٢٠م)؛ قارن الديوان، طبعة بارث، صفحة ٦، أنظر ٣٧.

(٤) ابن أبي شيبة، المصنف {٩} ١٠٩ وما بعدها رقم ٦٧٠٤ وما بعده؛ أيضا ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث ٢٣٥، ٣ وما يليها = ١٨٧ وما بعده/ ترجمة ليكومته ٢٠٧ والصفحة التالية، ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

(٥) أنظر الصفحة ٥.

(٦) المزيد حول هذا في الصفحة ١٣٦ والصفحة التالية.

أدخل نظرية خاتم الأولياء (حول هذا الآن تاكيشيتا، نظرية ابن عربي حول الرجل المثالي). خاتم الأنبياء بالنسبة له هو ختم النبوة، الذي يظهر في الآخرة أولا على النبي ويشع من بين كتفيه (كتاب ختم الأولياء ٣٣٨، ١٠ والصفحة التالية). يتناول بهذا تصورا قديما؛ ادعى المرء أن هذه العلامة على سبيل المثال لوحظت أيضا لدى المطالب العلوي بالخلافة، النفس الزكية (فان آرندونك، Opkomst 50 الهامش ١٠؛ أحاديث بهذا الشأن في: A. J. Wensink Concordance et Indices de la Tradition Musulmane{2} 9 ب). وفق كتاب الألوف لأبي معشر يأتي كل ألف سنة نبي جديد؛ يوجد هذا في إطار توقع ايراني وطني (بنكريه في : إيران {١} ٣٣٨). يقدم مقال ي. فريدمان الذي سبق الاستشهاد به مادة غزيرة حول هذه المسألة بوجه عام في: Jerusalem Studies in Arabic and Islam, Jerusalem 7/1986/ 177 والصفحات التالية (طبع الآن ثانية في النبوة المستمرة ٥٠ وما يليها)؛ هناك صفحة ٢١٣ (=٨١) بيان حول الإيضاح السابق أيضا.

إذا صح أنه لن يكون بعد محمد نبي آخر، فإن هذا يتضمن أن رسالته موجهة إلى جميع البشر؛ إنه «علامة رحمة للعالمين»، كما قال الوليد الثاني مستشهدا بالآية ١٠٧ من سورة الأنبياء[١]. ومع ذلك: إذا ورد هنا أيضا في البداية أن الإسلام دين الأفضل من مخلوقات الله[٢]، فإن العرب اعتبروا أنفسهم يومذاك المعنيين بذلك في الدرجة الأولى. روى مفسر القرآن الضحاك بن مزاحم (المتوفى ١٠٥/ ٧٢٣)، أن جبريل قدم محمدا إلى الملائكة لدى إسرائه: «**هذا محمد نبي الرحمة الذي أرسله الله في العرب نبياً وهو خاتم الأنبياء وسيد البشر**»[٣]. الحدود بين

(١) الطبري {٢} ١٧٥٧، ٩.

(٢) المصدر السابق ١٧٥٧، ١؛ عدل لدى كرونه/ هندس God's Caliph118، الهامش ١.

(٣) السيوطي، اللآلئ {١} ٦٧، في نص طويل، يبدأ من الصفحة ٦٣، ٩ (إضافة إلى الفصل =

الصياغتين كانت لا تزال منسابة؛ ثم أنها حُددت بوضوح حين انتهى التوتر الاجتماعي بين العرب والموالي الذين وقفوا وراءه(١). أن يكون محمد قد تكلم العربية كان أكثر ما ميزه في أعين أتباعه الأوائل. ولكن هذا بالضبط يمكن أن يكون بسهولة علامة على محدوديته. حين أعلن أبو عيسى الأصفهاني في فارس، في النصف الأول من خلافة عبدالملك غالب الظن، وصول مسيح يهودي، أوصى باستخدام الحجة بأن محمدا أرسل في الآخر كنبي إلى العرب وحدهم(٢). حاول اليهود العراقيون فيما بعد، في القرن الثاني الهجري، أن يتجنبوا بهذا الضغط لتغيير دينهم؛ استشهدوا بالآية الثانية من سورة الجمعة(٣). سفر الرؤيا لشمعون بن يوحي الذي كتب في فترة الثورة العباسية، ينطلق من نفس الشروط(٤). ولكن من اعترف بمحمد كرسول إلى كل العالمين، إلى «البيض والسود والحمر»، لنستشهد بالضحاك بن مزاحم مرة أخرى(٥)، فقد كان عليه إن لم يكن قد نشأ مع العربية أن يسمع أنه لا يعرف كيف يقيّم جمال الرسالة النبوية. نشأ حول هذا كما يبدو في الفترة المبكرة من العصر العباسي، نزاع مع ابن المقفع(٦).

لا يبدو كما لو أن هذا النبي الذي خاطب برسالته العربية العالم غير العربي أيضا، كان قد أعتبر يومذاك غير متعلم، لم تكن الشروط العقائدية العامة التي أدت إلى

= ب٣.١.٢.١.١).

(١) هل تكمن هذه المشكلة أيضا وراء التصور بأن ابن الزنا، أي ابن الأمة، لا يمكن أن يدخل الجنة؟ (أنظر الصفحة ١٩ من هذا الكتاب). ـ قارن حول فهم محمد لنفسه في هذه المسألة بول في: /Islamica2/1926 135 وما يليها.

(٢) بهذا الصدد مقالتي في: Festschrift Gabrieli 301 وما يليها. هناك في الصفحة ٣٠٨. تجد المزيد في الفصل ب. ٣.٢.١.١.

(٣) گولدتسيهر، مخطوطات مجمعة {٣} ٣٣٨ والصفحة التالية. وفق الشيباني؛ كستر أيضا في: Jerusalem Studies in Arabic and Islam, Jerusalem 5/1984/43.

(٤) غويتان، اليهود والعرب ١٧٠؛ قارن حول النص غريتس، تأريخ اليهود {٤٥} ٤٦٤ وما يليها.

(٥) السيوطي، المصدر السابق ٧٥، ـ ٨.

(٦) أنظر الفصل ب ٢.١.٢.٤.٢ من هذا الكتاب.

هذا التصور خاصة ما يتعلق بالإعجاز، متوفرة[١]. كان توثيق التصور بحد ذاته كما يبدو ممكنا بالنسبة لتلك الفترة: ادعى المرء أن أبا عيسى الأصفهاني لم يكن يحسن القراءة والكتابة[٢]، وقيل الشيء نفسه فيما بعد عن الغنوصي الكوفي أبي منصور العجلي، الذي أعدم حوالي ١٢٥هـ/ ٧٤٣م [٣]. ولكن قصد في الحالة الأخيرة على الأقل الانتقاص من قيمته؛ يبدو واضحا أن المرء لم ينقل هذا عن صورة محمد في تلك الفترة. وبشكل عام لم يعتبر كون المرء أميا مدحا أيضا[٤]. يبدو واضحا أن صفة أمي التي تنسحب على محمد في الآية ١٥٧ من سورة الأعراف، والتي ترد أيضا في مواضع أخرى من القرآن قد فهمت من قبل المفسرين يومذاك فهما مختلفا: كصفة للناس الذين لم يحظوا بكتاب إلهي[٥]. لم يكن المرء قد أعطى أهمية لكون الوحي الإسلامي قد أثبت من خلال استقلال كامل أنه جديد ومباشر؛ لم يخشَ المرء التأثيرات كما تشهد بذلك الإسرائيليات[٦]. لم يَرِدْ في القرآن مأخذ كون محمد قد حصل على الوحي من غيره بالإشارة إلى أميته بأي حال من الأحوال، وإنما باعتراف أقرب لأن يكون متواضعا: لقد قدم هذا مهما يكن بالعربية، بينما تكلم معلمه لغة أخرى (عبرية؟ آرامية؟)[٧].

٢.٤ القرآن

استندت مكانة النبي على نقله القرآن وليس على ما قاله هو نفسه. صحيح أن

---

(١) المزيد حول هذا في الفصل ت ٨.٢.٢.٣.١.٣.١ و ث ١.٢.٤.

(٢) أنظر الهامش ١٦ أعلاه.

(٣) النوبختي، فرق الشيعة ٣٤، ٩؛ مترجم لدى هالم، الغنوصية ٨٦. مثَّلَ أبو منصور فكرة استمرار الوحي (الأشعري، مقالات ٩، ١٤ وما يليها).

(٤) غرومان، علم المخطوطات العربية القديمة {٢} ٦.

(٥) في هذا الصدد ي. غولدفيلد في: الإسلام ٥٧/ ١٩٨٠/ ٥٨ وما يليها. كان المرء بهذا قريبا إلى حد ما من المعنى الأصلي (قارن باريت، تعليق ٢١ وما يليه على الآية ٧٨ من سورة البقرة، وڤانسبرو، دراسات قرآنية 53 (Wansbrough, Quranic Studies) والصفحة التالية.

(٦) قارن بهذا الصدد الصفحة ١٢٥ والصفحة التي تليها.

(٧) الآية ١٠٣ من سورة النحل؛ قارن بشأن الوضع بول، حياة محمد ١٦٤.

مناهضي الحكام استندوا منذ وقت مبكر على «كتاب الله وسنّة رسوله»؛ لكن الصيغة لم تُملأ بالمعنى. دعا المرء بها ببساطة إلى العدالة؛ سنة النبي كتجسيد لمثال خاص لم تكن موجودة بعد[١]. لكن ليس مؤكدا بأي حال من الأحوال في القرآن أيضا، ما إذا كانت له في ذلك الوقت هيئة القدسية ومتى حصل عليها بشكل قطعي. مهما يكن فقد استطاع الخوارج في إيران أن يعترضوا على سورتي يوسف والشورى[٢]، وفي مكان ما في مصر احتفظ بلوحة من العاج من سنة ٧٠هـ، كتبت عليها الآية ١٢١ من سورة المائدة في صيغة تحيد عن الأصل قليلا[٣]؛ أعادت الكتابات على قبة الصخرة أيضا الصياغة أكثر مما اقتبستها حرفيا[٤]. لكن هذه الأمثلة ـ التي يمكن إضافة أمثلة أخرى إليها ـ يمكن أن تفسر بشكل مختلف. مهما يكن تفيد التقارير أنه في دمشق منذ الفترة التي كانت فيه كنيسة يوحنا القديمة لا تزال قائمة، جلس قارئ القرآن عطية بن قيس على درجاتها وقرأ من نسخة نموذجية من القرآن، ليصحح مستمعوه طبقا لهذا نسخهم الخاصة (التي لم تكن بالضرورة كاملة)[٥]. جرى تنقيط الكتابات على قبة الصخرة بعلامات قديمة، كما استخدمت يومذاك بالذات لضمان الحفاظ على كلمة الله[٦]. رغم أن مسألة تحرير القرآن مختلف عليها منذ بضع سنوات كما هو معروف[٧]؛ لا ينبغي أيضا أن تحسم هنا. إلا أنها طرحت على

---

(١) كرونه/ هندس، خليفة الله ٥٩ وما يليها ويسبقها. وحول المواضع الجزئية «بين الحديث وعلم الكلام» ٥٦ وما يليها.

(٢) أنظر الفصل ب ١.٣.١.٣.

(٣) محمد الطوسي، تبيان {٤} ٧٥ وما يليها.

(٤) حول المقتبسات من القرآن والتلميحات في الشعر الأموي قارن الزبيدي في: The Cambridge History of Arabic Literature{1} 322 وما يليها؛ بالنسبة للفرزدق قارن أيضا بيلامي في: كتاب واط التذكاري ١٥١ والصفحة التالية.

(٥) أبو زرعة، تأريخ ٣٤٦ رقم ٦٩٩؛ الفسوي {٢} ٣٩٨، ٣ وما بعدها؛ ابن الجزري، طبقات القراء {١} ٥١٣ وما يليها رقم ٢١٢٥. يرد نسبه هنا الكلابي وفي أماكن أخرى القلاعي (قارن خليفة، طبقات ٧٩٨ رقم ٢٩٥٥ والفسوي {٢} ٣٣٢، ١١؛ ابن حجر العسقلاني: تهذيب التهذيب {٧} ٢٢٨ رقم ٤١٨).

(٦) بالمناسبة في داخل البناء بالذات جهة الرواق المواجهة للصخرة؛ قارن ك. كيسلر في: Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, London 1970، صفحة ٢ والصفحات التالية.

(٧) مواقف الخصوم (جي. وانسبرو، جي. برتون، أ. نيوفيرت؛ ومن غير وثائق كثيرة أيضا كرونه/ كوك، =

الهامش أيضا مع مشكلة تاريخية عقائدية، لا نستطيع في هذا الموضع أن نتجاوزها: نظرية نسخ مواضع معينة من القرآن.

النسخ هو اجتهاد فقهي إسلامي نموذجي. حالة واحدة فقط معروفة من العهد القديم [التوراة]، يمكن تفسيرها هكذا، ومما يلفت النظر أنها قد برزت إلى الوعي منذ وقت قصير[١]. كانت كلمة الله لا تتزحزح؛ على المرء أن يقف فقط ضد التدخل المزوِّر للإنسان. قام المرء بهذا منذ القديم بطريقة مفخمة مع ما يسمى صيغة بتاهوتيب، كما أدخلت على سبيل المثال في الكتاب الخامس من العهد القديم: «**لا تزيدوا على الكلام الذي أنا أوصيكم به ولا تنقصوا منه لكي تحفظوا وصايا الرب إلهكم التي أنا أوصيكم بها**»[٢]. تبنى الوحي السري الأفكار[٣]؛ وهكذا أصبح ملزما للمسيحيين[٤]. جرى تكراره في التلمود أيضا[٥]؛ فقد بقي مهما بالنسبة لليهود. اعترض المسيحيون بأنهم قد تجاوزوا القانون؛ فرقوا لأول مرة بأنهم كبشر لا يجوز لهم المساس بالنص المقدس، ولكن الله يستطيع أن يتجاوزه.

= الهاجرية ١٧ والصفحة التالية) معروفة. حول وضع المشكلة قارن ك. رودولف في: مجلة المصادر الفقهية ١٠٥/ ١٩٨٠/ ٣ وما يليها؛ أ. نيوفيرت في: محاضرات {٢١} مؤتمر المستشرقين الألمان، مجلة الجمعية الألمانية الشرقية، الملحق ٥)، صفحة ١٨٣ وما يليها و أ. ريبين في: Approaches to Islam in Religious Studies إعداد ر. ج. مارتين)، صفحة ١٥١ والصفحات التالية. يقوم الخلاف بشكل أساسي في المنطقة الأنكلوسكسونية، لكنه يجري على أشواط مستخدما المصطلحات التي طورها بحث التوراة الألماني. لم يُراعَ حتى الآن أن القرآن اعتبر في الأعمال السوفيتية ـ العربية الحديثة ثمرة «جهود مشتركة» (قارن باتونسكي في: الدين ١٢/ ١٩٨٢/ ٣٧٦ وما يليها). يبدو أنه يجب أن ينتظر المرء معارف جديدة من أجزاء القرآن التي عثر عليها في المسجد الرئيس في صنعاء (حول هذا هـ. ج. گراف فون بوتمر في: Pantheon 45/1987/4 وما يليها؛ أيضا مصاحف صنعاء، دار الآثار الإسلامية، الكويت، ١٩٨٥).

(١) هـ. دونر، Jesaja lvi في: Supplements to Vetus Testamentum المجلد ٣٦، صفحة ٨١ وما بعدها.

(٢) الكتاب الخامس من العهد القديم ٤، ٢: شيء مشابه في المصدر السابق ١٢، ٣٢؛ الأمثال ٢٤، ٢٩. قارن حول النموذج المصري القديم أ. ايرمان، أدب المصريين ٩٨: «لا تحذف كلمة ولا تضف كلمة ولا تضع كلمة موضع أخرى». المزيد حول هذا لدى جي. لايبولد/ س.مورينز، كتب مقدسة ٥٦ وما بعدها.

(٣) سفر الرؤيا ٢٢، ١٨ وما بعدها.

(٤) يستخدم إيرنويس الصيغة بالارتباط مع واحد من كتبه (اويسيبيوس، تأريخ الكنيسة {٥} ٢٠، ٢).

(٥) ب. التلمود سوطا ٢٠أ؛ المزيد من المواد لدى شتراك بيلربيك، تعليق على العهد الجديد{١} ٦٠١.

كان المسلمون في نفس الوضع الذي كان المسيحيون فيه؛ نسخ القرآن أيضا «القوانين» السابقة. ولكن ليس هذا هو السبب في تطويرهم نظرية النسخ، إنضاف المظهر الفقهي الجدلي مع المناقشة مع اليهود فيما بعد[١]. كانت «كلمة الله» بالنسبة للمسيحيين شخصا؛ وعلى العكس اكتسبت بالنسبة للمسلمين شكلا في كتاب كما بالنسبة لليهود. لهذا لم يكن سهلا أن تتكيف مع أوضاع مختلفة مثل رسالة يسوع؛ كانت أقرب إلى مرسوم. حين تغير الوضع تطلبت كلمة أخرى. أعاق هذا مع الزمن إضفاء القدسية على النصوص المنقولة. عملية إضفاء القدسية لم تكن في حد ذاتها جديدة على المسلمين؛ لهذا أنجزوه بسرعة أكبر مما فعل «أصحاب الكتاب» السابقين، الذين دلوهم على الطريق. لكنهم قاموا بالعملية بصورة ميكانيكية جدا؛ لم يراعوا أن إضفاء القدسية لا يسبق الاعتراف بمكانة الكتاب، وإنما يتبعها[٢]. كانت عملية الاعتراف هذه لا تزال جارية؛ هناك حيث ينبغي ما يكون الأهم، في مجال علوم القانون، لم يكن قد تكوَّنَ حقا. إستهدى التطبيق القانوني يومذاك ـ كما جرى التأكيد تكرارا منذ شاخت ـ بدرجة كبيرة، بمعايير أخرى، وحين استشهد المرء بالقرآن فإنه لم يستطع تجنب إدراك أنه وقع في تناقض في نقاط مختلفة. تضمن القرآن تعاليم حول أوضاع تاريخية ومسائل خاصة واجهها النبي؛ حين يجعلها المرء قانونا فعليه أن يكون مستعدا لإلغاء مواضع معينة. لكن المرء لم يعد قادرا على هذا بالمعنى الجذري للكلمة، لأنه كان قد تبنى مصطلح القانون. بقي المخرج الوحيد هو الافتراض أن الله نفسه قام بالتصحيح جزئيا من خلال النسخ.

في أي انعطافات معقدة تطورت النظرية وإلى أي مدى مارست القسر على الوقائع وعلى الرواية في الحالات المنفردة فهو ما يظهره جي. برتون في

(١) أنظر حول نظام الفصل ت ٢.٢.٢.٢.٤.١.٢.

(٢) يؤكد وانسبرو في دراسات قرآنية ٢٠٢ على هذا عن حق.

اطروحته[١]. يظهر منها في نفس الوقت كيف بدأت هذه العملية مبكرا؛ تتألف الوثائق المعتمدة في جزء كبير منها من الأحاديث التي اعترف بها فيما بعد كمقدسة والتي يمكن أن تكون قد اخترعت في وقت غير بعيد عن أعتاب القرن الثاني للهجرة. تزداد هذه النتيجة أهمية حين لا تكاد تتوفر لدينا شهادات مبكرة حول هذا الموضوع. الدراسات النظرية الموجزة التي أُلفت في زمن الشافعي إما أنها لم تعد موجودة أو أنها من ناحية صحتها ليست آمنة بالضرورة من نقد المتشككين[٢]. من ناحية أخرى توفر لدى المحاسبي، بعد الشافعي بجيل، كامل الأدوات الاصطلاحية بدقة مدهشة؛ لن يستطيع المرء تفسير هذه الظاهرة إلا من خلال تقاليد طويلة الأمد[٣]. توجد قبل ذلك أقوال نظرية حول المشكلة في سيرة الإباضي سالم بن ذكوان، التي نشأت ليس أبعد من بداية القرن الثاني الهجري غالب الظن[٤]. لا يفاجأ المرء بعد ذلك حين يرى أن واصل بن عطاء كان قد طور حوالي أواخر العصر الأموي نظام تمييز لم يوضع منذ ذلك الحين من الجهة السنية موضع سؤال ثانية: ألا وهو أن الفرائض والمحرمات فقط، أي المواضع

---

(١) The Collection of the Qur'an; Cambridge 1977 قارن الآن أيضا باورس في: Appzoaches to the History of the Interpretation of the Qur'an (تحقيق أ. ريبين)، صفحة ١١٧ وما بعدها.

(٢) قارن مثلا أ. ريبين في: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, London 47/1984/22 وما يليها حول كتاب النسبة والمنسوب للزهري الذي قام بتحقيقه (حقق نفس النص الآن أيضا حاتم صالح الضامن في: مجلة المجمع العلمي العراقي، بغداد، ٣٨/ ١٩٨٧/ ٣١٢ وما يليها).

(٣) يخرج التصنيف الذي يقوم به في بعض التفاصيل فقط عن التصنيفات المعتادة اللاحقة (أنظر الفصل ت ٢.٦).

(٤) قارن كوك، العقيدة ٩٣؛ حول تحديد التأريخ أنظر صفحة ١٧٤ من هذا الكتاب. يتضمن مقدمةً نظرية أيضا كتابُ الناسخ والمنسوخ لأبي عبيد (المتوفى ٢٢٤/ ٨٣٨) وهو أكبر بجيل من المحاسبي، إلا أن المقطع قصير حقا والمصطلحات المستخدمة فيه مختلفة (المحقق اسطنبول، أحمد {٣} ١٤٣، الآن طبع كصورة طبق الأصل، فرانكفورت ١٩٨٥؛ قارن بهذا طبعة جي. برتون، كامبردج ١٩٨٧ وتحليل المحتوى في المصدر السابق، مقدمة ٥٧ والصفحات التالية). وعلى العكس يعد النص المحرر من قبل ريبين مجرد الحالات المنفردة من غير أن يدخلها في نظام. الشيء نفسه ينطبق على الدراسة القصيرة لقتادة (المتوفى ١١٧/ ٧٣٥؛ حول هذا الفصل ب ٣.٣.٢.٢) وكذلك أيضا لعطاء الخراساني (المتوفى ١٣٥/ ٧٥٧) الذي يستشهد به أبو عبيدة أكثر من مرة.

القانونية المهمة يمكن أن تنسخ، وعلى العكس لا تنسخ الأخبار والفقرات السردية[1]. الأقوال هي على العكس من الأوامر، إما أن تكون صحيحة أو خطأ؛ فإذا نسخت واحدة عبر أخرى فإن هذا يتضمن كون السابقة كذبة. لكن الله لا يمكن أن يكذب[2]. وعلى العكس يمكن جدا أن يأمر الإنسان أن يسلك سلوكا مختلفا عن السابق ابتداء من وقت محدد. أظهر هذا بوضوح كبير بتغيير قبلة الصلاة[3].

إلا أنه يجوز للمرء أن يخمن، إذا كان هذا التمييز بهذا القِدم حقا[4]، إنه يختفي إلى جانب هذه الأفكار النظرية المعرفية ـ أو بدلا منها ـ يختفي شيء آخر. تضعها المصادر المتأخرة كنقيض لمذهب الشيعة[5]. كان رأي هؤلاء بالفعل في الكوفة على الأقل منذ وقت مبكر أن أجزاء من القرآن ـ ١٩ في المئة من النص، كما يقول الخصوم[6] ـ قد أغفلت من قبل خصومهم السنة. لم يفكروا خلال هذا في الآيات ذات الأهمية القانونية وإنما في أقوال حول مرتبة علي وحقه في الخلافة. ولكن من ظن أن بعض المواقع في القرآن قد نسخت وجد نفسه مرغما أن يعترف في نفس الوقت بأن هذه أمكن أن تختفي من القرآن تماما. لم تعد هذه إمكانية قائمة؛ كانت معظم الآيات المنسوخة، كما اتضح، قد بقيت في القرآن واستمرت

---

(١) أنظر الفصل ب ١.٩.١.٦.٢.٢

(٢) هذه هي حجة المعتزلة المتأخرة (الأشعري، مقالات ٢٠٦، ١٢ وما يليها؛ أيضا ٥٣، ١٠ وما يليها).

(٣) يورد جي. ڤ. سويتمان قائمة بالآيات المنسوخة التي لا تزال موجودة في القرآن في: Islam and Christian Theology I2 238 والصفحة التالية؛ قارن بوجه عام عبدالمتعال محمد جبري، النسخ في الشريعة الإسلامية (القاهرة ١٩٦١).

(٤) موجودة أيضا في دراسة قتادة، رغم أنها هناك ـ في ملحق؟ ـ تنسب إلى السُدي الذي ربما كان أصغر سنا من قتادة (توفي ١٢٨/ ٧٤٨؛ قارن طبعة بيروت ١٩٨٤، الصفحة ٤٦ والتي تليها). يسجلها وانسبرو أولا لنحاس (توفي ٣٣٨/ ٩٥٠؛ دراسات قرآنية ١٩٧)؛ لكنه لا يعرف لا رواية واصل ولا استطرادات المحاسبي.

(٥) الأشعري، مقالات ٤٧٨، ١٢ والصفحات التالية و٥٣، ٧ والصفحات التالية، يتضمن أيضا البغدادي، أصول الدين ٢٢٧، ١ وما يليها والشيرازي، تبصرة ٢٥١ وما يليها؛ قارن بهذا الصدد المادة التي قدمها باينس، النظرية النووية ١٢٧، هامش ٢.

(٦) هكذا وفق كتاب الإرجاء (النص {٢} ١، ق).

في مساعدتها للتلاوة[١]. لكن هذا انطبق على ما يسمى بآية الرجم. رفض الأزارقة كأمر منطقي الرجم كعقوبة للزنا لأنها لم تذكر في القرآن[٢]. لكن من أراد التمسك بهذه المقاطعة ولم يعتبر السنة حجة كافية لم يستطع أن يستغني عن الادعاء بأنها كانت في القرآن ذات مرة؛ نسخ النص المتلو هنا، خلافا لما هو معتاد، وبقي الفرض[٣]. استطاع الشيعة أن ينبهوا إلى أنه إذا كانت ثمة آية قد اختفت هنا، فلماذا لا يحدث هذا في حالة علي؟ خلق واصل بتمييزه جبهات واضحة: لا يمكن نسخ الأقوال التأريخية؛ إذا لم تكن موجودة في القرآن فإنها لم تكن موجودة في أي وقت.

أعيد تشكيل وضعية الحديث هذه وهي تبقى في بعض أجزائها موقتا فرضية وحسب. إنها تشترط أن الشيعة الذين فكر واصل بهم لم يعودوا يتحدثون عن تزوير مبتذل أو تشويه للقرآن، وإنما قبلوه كنص مقدس متكامل؛ كانت حجة النسخ الآن هي الطريق الوحيد الممكن. وبالفعل فإن الشهادات الشيعية من القرن الثاني أكثر اعتدالا من الملاحظات المقتبسة أعلاه في الإرجاع ـ والجدلية فضلا عن ذلك ـ (أنظر الصفحة ٢٨٢ من هذا الكتاب). حاول الكلبي أن يثبت إستنادا إلى نصوص القرآن المنقولة أن أخبارا خالصة نسخت هناك أيضا (أنظر الصفحة ٣٠٠). رأى السنة في هذا الافتراض تبريرا لمذهب الشيعة في البداء؛ رأوا أن الله يستطيع نسخ الآيات من نوع معين ليس فقط بطريقة محسوبة وإنما أيضا يمكن أن يغير رأيه في أي وقت (قارن المواضع المذكورة أعلاه في الهامش ٢٣؛ إضافة إلى ما ورد في الصفحة ٣١٥ والصفحة التالية).

---

(١) تحدث المرء هنا فيما بعد عن نسخ الحكم دون التلاوة (برتون ٤٩ والصفحات التالية).

(٢) قارن الأشعري، مقالات ٨٩، ٣ مع ١٢٧، ٣؛ الملاطي، تنبيه ١٤٢، ٤/ ١٨٥، ـ ٥؛ حول هذا انسكلوبيديا الإسلام، الطبعة الجديدة {١} ٨١١آ.

(٣) ما يسمى نسخ التلاوة دون الحكم (قارن برتون ٨٩ والصفحات التالية). لا ينطبق مصطلح النسخ هنا تماما بالطبع؛ على المرء أن يتحدث على الأرجح عن طمس آية ما. تعاني المناقشة النظرية بأكملها من اختصار وقائع مختلفة بكلمة النسخ.

إلا أن هذا أدى إلى أن يستخدم الشيعة النسخ كحجة للبداء (الخياط ٩٣، ١٤ وما بعدها). قدم السنة دفعة لهذا من خلال فهمهم النسخ الذي ورد في الآية ١٠٦ من سورة البقرة كآيات منسية: جعل الله محمدا وناسخي القرآن ينسون آية الرجم من غير إلغاء الرجم. لماذا إذن لا تكون الآيات التي تتعلق بعلي قد نسيت أيضا؟

على المرء هنا أن يفحص توثيق سير الأفكار الديالكتيكية الواردة هنا من خلال تحليل الأحاديث المستخدمة من قبل برتون وارتباطها ببعضها. إنه نفسه يستند في أطروحته إلى حد كبير للأسف على مصادر تجميعية متأخرة ويترك النظام المدرسي يوجهه بقوة، المصادر التي أشرنا إليها نحن أيضا بين حين وآخر فيما سبق. حول «النسيان» قارن مقالته في: الإسلام ٦٢/ ١٩٨٥/ ٥ وما يليها ـ مما يثير الاهتمام أن اعتقاد المرء بالنسخ كان سببا للملاحقة في القرن الرابع في إسبانيا؛ ألقي الخشاني (المتوفى ٣٦١/ ٩٧١ أو ٣٧١/ ٩٨١) في السجن حين جاء بكتاب أبي عبيد من إحدى رحلاته إلى الشرق (ابن حيان، المقتبس، إعداد مكي ٢٥٤، ٧ وما يليها؛ إضافة إلى ذلك فيرو Le heterodoxia et al ـ Andalus 88 والصفحة التالية). وهكذا لم يطلع المرء هناك حتى ذلك الوقت على هذه الأفكار.

ينتمي نموذج النسخ في الإطار العام إلى مناقشة سلطوية معقدة جدا وجارية على نطاق واسع[1]. من يعطي إلى جانب القرآن أهمية لتقاليد الجماعة لا يحتاج أن يعمل بوهم «آية الرجم»؛ يقال إن عمر الثاني حين أُخبِر بتعيين الأزرقي أشار إلى حديث فرض فيه الرجم[2]. لم يستنكر المرء في هذه الأوساط أيضا بأن

---

(١) أعاد وانسبرو بعد شاخت طرح هذا الموضوع بطريقة أصيلة (Sectarian Milieu 50) والصفحات التالية، ولكن أيضا في دراسات قرآنية في مواضع مختلفة. تأثر به الكثير مما نشر في السنوات الأخيرة حول هذه المسألة باللغة الإنكليزية.

(٢) ابن عساكر، تهذيب تأريخ دمشق {٤} ١٤٣، ١٥ والصفحات التالية؛ قارن برتون أيضا، Collection 74 والصفحات التالية. سمى جدل الخوارج مثل هذه الأحاديث خبر الواحد؛ (الرازي محصول {٢} ٤٨٢، ٤ وما يليها).

يكون السنة قد نسخوا القرآن[1]. لم يقصد بالسنة في البداية السنة النبوية تماما بل الأرجح الأعراف المحلية أو القانون الحديث للخلفاء؛ اتخذ الحكام فترة طويلة قرارات قانونية أساسية استنادا إلى سلطتهم الكاملة[2]. كمنت هنا أيضا نواة نزاعات مختلفة. يقال إن عمر•الثاني حذر من «مِشنا» ثانية، النمو غير المسيطر عليه للنقل الشفهي؛ لم يرد كخليفة أن يقحم في الأمر[3]. وعلى العكس مالت الجماعات التي كانت بعيدة عن العائلة الحاكمة أو السلطة إلى نصّية أساسية: الخوارج، وفي البداية المعتزلة أيضا. جربوا مسودة اجتماعية جديدة تماما؛ حين استطاعوا أن يميزوا أنفسهم عن الآخرين بما يكفي، مثل الأزارقة، وضعوا لأنفسهم أعرافا مقبولة إلى حد كبير مثل الرجم. على كل حال واجه الحديث لديهم صعوبات مثلما حدث أيضا مع عمر الأول[4]. دعا المرء طويلا حتى بين الرواة إلى عدم تسجيل الحديث على الأقل؛ في عالم كانت فيه الكتابة لا تزال بذخا، كان ينبغي للقرآن فقط أن يتمتع بهذا الامتياز[5]. وعلى العكس فمن أراد أن يطلب الحذر بشأن القرآن أشار إلى أن فيه أيضا بحسب شهادته الذاتية (الآية ٧ من سورة آل عمران) آيات متعددة المعاني؛ كان عبدالحميد بن يحيى يقول إن على المرء أن يستخدم عقله ليميز بين المحكمات

---

(١) الأشعري، مقالات ٤٧٩، ٣ وما يليها.

(٢) حول هذا شاخت Origins of Muhammadan Jurisprudence 190 وما يليها.

(٣) گولدتسيهر في: مجلة الجمعية الألمانية الشرقية ٦١/ ١٩٠٧/ ٨٦٥ وما يليها = مخطوطات مجمعة {٥} ٩١ والصفحات التالية.

(٤) تظهر مجموعة ثانوية من الإباضيين في جريد التونسية مدى صلابة هذا الاتجاه لدى الخوارج (قارن كوبرلي في: Bulletin d'Etudes Orientales, Damaskus 32 ـ ٣٣/ ١٩٨٠ ـ ١/ ٣٠). حول هذا الآن بوجه عام كوك في: Jerusalem Studies in Arabic and Islam, Jerusalem 9/1987/165 وما يليها.

(٥) قارن بهذا الصدد شولر في: الإسلام ٦٦/ ١٩٨٩/ ٢٢١ وما يليها. أصبح التقليد من خلال التسجيل ثابتا بالطبع؛ «الحرف يقتل»، كما قال بولص (٢. كورنثوس ٣.٦).

والمتشابهات[١]. لقد أزدهرت هذه البدايات كلها في القرن الثاني؛ لكن الشافعي كان أول من وضع المعايير النافذة للوعي السني فيما بعد.

٥. نشر العقيدة

طالما نظر المرء إلى محمد كنبي للعرب فلم يكن للرسالة خارج المنطقة العربية معنى. من تحول [من غير العرب] عن دينه إلى الإسلام إنما فعل ذلك لأسباب اجتماعية أو اقتصادية، واجتهد من خلال تعلم اللغة أن يصبح نفسه عربيا. كان هذا طريقا شائكا؛ أصبح المسلمون الجدد موالي، قبل دخولهم في الدين واعتبروا في القبيلة التي انتسبوا إليها في البداية كأشخاص من الدرجة الثانية. لم يكلف المرء نفسه شيئا كهذا بدافع الحماسة الدينية؛ لهذا يظن المرء وهو على حق أن المسلمين الجدد انحدروا من الطبقات الدنيا للسكان الأصليين في مناطقهم قبل الإسلام[٢]. وقد ترك العرب الشخص على دينه حين احتاجوا إليه بالفعل؛ قوى مؤهلة في الإدارة، أطباء، فلكيون، بقوا فترة طويلة ـ في مصر قرونا ـ مسيحيين أو يهودا أو زرادشتيين وحتى مانويين[٣]. المستودع الكبير الذي جاء منه الداخلون في الإسلام في العقود الأولى كان أسرى الحرب[٤]. وقعوا في العبودية وكانوا يستطيعون كمسلمين فقط أن يعتقوا من قبل مالكيهم؛ لم يكن العتق فعلا إنسانيا

(١) رسائل ٢١٩، ٦ حول تفسير هذه المصطلحات قارن الآن كنبيرغ في: Arabica 35/1988/143 وما يليها.

(٢) وفق بوليت Conversion to Islam 41 وما يليها وما قبلها؛ ملخص أيضا في: Conversion to Islam طبعة ن. ليفتسيون صفحة ٣٣ والتي تليها. إستخدم ث. ف. غليك النموذج، إسبانيا الإسلامية والمسيحية ١٨٦ وما يليها؛ قارن أيضا بصدد إسبانيا، شالميتا، Le passage à L'Isla, dans al-Andalus au X^e siècle, في: Actas XII Congreso UEAI ملقة، صفحة ١٦١ والصفحات التالية. بشكل عام مؤخرا لابيدوس، تأريخ المجتمع الإسلامي ٢٤٢ والصفحات التالية؛ يكمل بوليت بنظرة عامة وضع أسئلة موروني في: Gervers-Bikhazi, Indigenous Christian Communities in Islamic Lands 135 وما يليها.

(٣) أنظر الأمثلة في الصفحتين ٤١٩ و ٤٢٣ والصفحة التي تليها.

(٤) أنظر الأمثلة في الصفحتين ٧٧ و ١٥٧.

ببساطة، وإنما تكفير عن ذنب ووسيلة للسعي لدخول الجنة. جاء فيما بعد كفصيلة ثانية كبيرة الفلاحون الهاربون من الأرض[١].

تسجل المصادر البيوغرافية قصص النجاح وحدها؛ كانت هذه كما هو الحال دائما هي الاستثناء. لكن الظروف للارتقاء كانت مناسبة بشكل غير عادي. ألغى الأسر في الحرب والموالاة الفوارق الاجتماعية التي سادت في مجتمع المغلوبين؛ أوجد الإسلام بهذه الطريقة على الأقل مساواة منذ البداية. حين نجح المرء مرة في الوصول إلى المدن المؤسسة حديثا التي أقيمت في العراق، أو قُبل في الجيش، كما حدث كثيرا في سوريا وايران، فإنه حُضِّر بسرعة وحصل على فرصة استخدام المعرفة التي أتى بها معه من ثقافة متفوقة. أحيانا، في ايران مثلا، كان العرب أيضا أقلية صغيرة، فلم يكن بوسعهم غير أن يستعينوا بمساعدة ورضا إخوتهم المسلمين الجدد[٢]. حيثما وجدت مجموعات كبيرة من الموالي أو كان هؤلاء يمثلون الغالبية، وحدتهم الرغبة مع مرور الوقت، متجاوزين قبيلتهم، في كسر امتيازات العرب لصالح تضامن إسلامي جديد. كان المستقبل لهم لأن الدين طالب بهذا؛ كان النبي قد قام بأولى الخطوات لتغيير مفهوم علاقة الموالاة من وجهة نظر التضامن العقائدي ـ ولكن يومذاك للعرب فقط ـ[٣]. وهكذا أظهر الموالي بالذات

---

(١) حول هذا ب. كرونه، عبيد فوق ظهور الخيل ٤٩ وما يليها والآن في انسكلوبيديا الإسلام الطبعة الجديدة {٦} ٨٧٧ وما يليها، تحت كلمة *مولى*؛ أيضا كاهن في: انسكلوبيديا الإسلام الطبعة الجديدة ١٠٣١ تحت كلمة *خراج*. على المرء أن يلاحظ ما يلي: صحيح أن كل داخل في الإسلام أصبح «مولى» ولكن لم يتوجب على كل مولى أن يدخل الإسلام؛ خاصة الوجهاء الذين ارتبطوا بقبيلة عربية ارتباطا وثيقا لسبب ما، بقوا غالبا على دينهم القديم (قارن الأمثلة لدى كرونه ٢٣٧، هامش ٣٥٨).

(٢) حول هذا بوليت ٥٣ وما يليها.

(٣) يتناول جي. يودا هذه العلاقات، الجوانب الاجتماعية والاقتصادية للموالي في الفترة المبكرة للإسلام (أطروحة دكتوراه، توبنغن ١٩٨٣)، صفحة ٥٣ والصفحات التالية؛ قارن أيضا بايبس في: العبودية والعتق ١/ ١٩٨٠/ ١٣٢ وما يليها ولابيدوس، تأريخ ٤٨ وما يليها. حول الوضع القانوني، الآن بشكل مستفيض ب. كرونه، Roman, Provincial and Islamic Law, هناك في الصفحة ٣٦ والصفحات التالية خاصة. يمكن ملاحظة مكانة الموالي في بيئة عربية نقية حتى اليوم في اليمن (قارن ت. غيرهولم، Market, Mosque and Mafraj 130 والصفحات التالية، أيضا ١١٤ وما يليها؛ كرونه، المصدر السابق=

اهتماما خاصا بالتفكير بشأن الدين وجعله موضوعا للعلم؛ استندت هويتهم إلى الإسلام وحده بعد أن فقدوا الارتباط بمجتمعهم القديم. استاء الشعبي (المتوفى بعد سنة ١٠٠/ ٧١٩)[١]، أحد أفراد قبيلة عربية من الجنوب، من أيامه الماضية، أن الصعافقة، (الذين لا يملكون شيئا) بنو ستها، ... الدنيا، يحتلون مسجده ويقلقون الهدوء بمحاضرات في القانون[٢]. يبدو الحال أحيانا كما لو أن الإسلام قد أخترع من قبلهم[٣] أصبح بعضهم غنيا أيضا بالطبع. لم يحدث هذا بين ليلة وضحاها؛ ولكن يستطيع المرء أن يلاحظ كيف اجتمع الكثير من المال لدى الجيل الثالث في أبعد الأحوال، حتى أن المرء وجد راحة البال ليجلس في المسجد وينشغل بالعلم[٤]. خلقت الفتوحات منطقة اقتصادية واسعة استطاعت التجارة الخارجية أن تزدهر فيها[٥]؛ كان على المرء أن يطور المبادرات فقط. لكن هذه المبادرات لم تأت من العرب بوجه عام؛ عاشوا على الغنائم وعلى رواتب الدولة التقاعدية فيما بعد[٦]. وعلى العكس طور الموالي طموح أقلية مضطهدة كانت في الواقع أكثرية. لكن الثروة وحدها لم تأت بالامتيازات الاجتماعية المرغوبة. كانت الشهرة والنبل تقعان في أعلى سلم القيم لدى العرب؛ ساعدت الثروة والملك في

= ٤٤ وما يليها.

(١) أنظر حوله انسكلوبيديا الإسلام {٤} ٢٦٠ والصفحة التالية.

(٢) طبقات ابن سعد {٦} ١٧٥، ٣ وما يليها. أيضا الفسوي {٢} ٥٩٢، ٧ وما يليها؛ بنو ستها هي واحدة من الإمكانات. ملاحظة مستنكرة أخرى للشعبي عن الموالي الذين يمارسون العلم (عن النحويين هذه المرة) قارن مبرّد، الكامل ٤٠٥، ٧ وما يليها.

(٣) قارن حوله أيضا الطرفة لدى التوحيدي، بصائر {٢} ٤١٤ وما يليها.

(٤) أنظر الأمثلة في الصفحة ١٨٦ أو الفصل ب ٧.٢.٢؛ أيضا شبولر، إيران في الفترة الإسلامية المبكرة ١٤١ والصفحة التالية.

(٥) قارن بهذا الصدد على سبيل المثال M. Lombard, L'Islam dans sa première grandeur 161 وما يليها، خاصة ٢١٨ والصفحات التالية. يبدأ هذا التطور بالنسبة لـ ي. أشتور مع العباسيين. (التأريخ الاجتماعي والاقتصادي ٧١ والصفحات التالية).

(٦) قارن حول ثراء العرب أشتور ٢٣ والصفحات التالية.

الحصول على الشهرة وحسب: من خلال الكرم وحسن الضيافة[١]. لم يستطع ولم يرِد الموالي أيضا أن يغيروا هذه العلاقات. لكنهم غيروا أهدافهم: المُلك موجود بالدرجة الأولى من أجل القيام بأعمال ورعة. بهذا نشأت الشروط العامة لظاهرتين لم يظهر مبلغ أهميتهما للإسلام المبكر إلا في بداية القرن الثاني: المكانة المركزية للتاجر ضمن المثقفين الدينيين وظهور الرسالة الداخلية.

كان التجار المتفقهون من مميزات اليهودية[٢]. تطور هذا النمط بسهولة في الأديان التي لم تعرف الإكليروس. إلا أن الأوضاع كانت في الإسلام مختلفة في البداية[٣]. لم تعق بحد ذاتها قيام الحكام بإدارة الدين بأنفسهم. وقد فعلوا ذلك أيضا: طبّق عبدالملك، كما رأينا، سياسة دينية شديدة التسلط. وكان أبرز الفقهاء في العصر الأموي، غيلان الدمشقي، جعد بن درهم، جهم بن صفوان وحتى حسن البصري، موظفين لدى الدولة[٤]. قلق مروان الثاني بشأن إيمان خلفه؛ نصحه ألا يدع «مجددين»[٥] يقتربون منه. لم يكن «توظيف» القُصّاص غير محاولة لخلق إكليروس. لم يحصل التحول إلا مع انهيار النظام العام بعد مقتل الوليد الثاني. تحقق في المقاطعات المختلفة بديناميكية مختلفة في كل منها؛ ولكن أظهر *الموالي* في كل مكان أنهم ممثلون لبرجوازية حددت الحياة العلمية والدينية

---

(١) حول هذا بوجه عام غوريفيتش، صورة إنسان العصور الوسطى عن العالم ٢٧١ والصفحات التالية. نجد في صُحيب بن سنان الرومي من صحابة النبي مثالا لغني تمتع في نفس الوقت كمولى بحقوق محدودة فقط، يمكن أن يقع في أوضاع حرجة حين يحرم من الحماية (ابن عبدالبار، استيعاب ٧٢٦ وما يليها، رقم ١٢٢٦؛ البلاذري، أنساب {١} ١٨٣، ٤ والصفحة التالية؛ طبقات ابن سعد {٣}، ١٦٢، ٣ والصفحات التالية و ١٩ والصفحة التالية).

(٢) بشكل عام م. فيبر، الاقتصاد والمجتمع ٢٩٢ . قارن بشأن الفترة الإسلامية ن. ستلمان، يهود البلدان العربية ٣٥ وما يليها؛ أيضا S. D. Goitein, Letters of Medieval Jewish Traders. ٩ والصفحة التالية. لا يمثل التاجر بالنسبة لماكس فيبر في الواقع النموذج.

(٣) (المثالي للإسلام وإنما المحارب) المصدر السابق ٢٨٩ و ٣٧٥ مناقشة لهذا لدى ب. س. تورنر في: الدين ٦/ ١٩٧٦/ ١٣ والصفحات التالية.

(٤) أنظر الصفحة ٧٣ والفصل ب ٢.٢.٢، ب ٢.١.٤.٢ و ب ١.١.٣.

(٥) رسائل ٢٢٥، ١٠ وما يليها/ ترجمة شونغ، الرسالة المفتوحة ٢٨.

لمحيطها الاجتماعي[١]. فحص هـ. جي. كوهين في أطروحته المكان الاجتماعي لعلماء الدين وعلماء الرواية لهذه الفترة[٢]. لم يعد بينهم موظفون، «أمناء»، أو رجال إدارة تقريبا. لا يمكن التمييز بوضوح دائما بين الحرفيين والتجار استنادا إلى المصادر. لكن القسم الأكبر هم أولئك الذين استطاعوا أن يوفروا لأنفسهم بذخ الدراسة، التجار الأغنياء، وبدرجة كبيرة تلفت النظر تجار الأنسجة[٣]. حين اقترح ابن المقفع، وهو أمر معتاد من ممثل لفئة الموظفين القدامى، على الخليفة خلق إكليروس[٤]، لم تلقَ نصيحته أذنا صاغية.

كان الجاحظ قد أكد من قبل أن التجار أقل تبعية من الموظفين[٥]. كانوا في نفس الوقت نشيطين مثلهم على الأقل؛ كثيرا ما تطلبت التجارة السفر. وهكذا توفرت الفرصة لجمع العلم في أماكن أخرى أو القيام بنشره هناك. قد يحصل المرء بسرعة على الانطباع بأن «الدولة» لم تكد تهتم بالدين؛ كانت مناطق واسعة

---

(١) كدراسة حالة لمثل برجوازية التجار هذه، ولكن بعد ذلك بوقت طويل، قد تنطبق الدراسة المنشورة قبل وقت قصير لـ ي. ن. ساد حول تمبوكتو (التأريخ الاجتماعي لتمبوكتو؛ كمبردج ١٩٨٣). قارن بوجه عام غويتاين، دراسات ٢٣٠ وما يليها؛ لابيدوس، مدن إسلامية ١٠٨ وما يليها؛ لومبارد، الإسلام ١٤٩ وما يليها.

(٢) قارن الخلاصة في: Journal of the Economic and Social History of the Orient, Leiden 13/1970/ 16 والصفحات التالية.

(٣) المصدر السابق ٢٦ وما يليها؛ إضافة إلى أستور، التأريخ الاجتماعي والاقتصادي ١١١. قارن بشأن صناعة الأنسجة لومبارد ١٨١ والصفحات التالية؛ بشكل خاص عن انتشار القطن أ. م. واطسن، Agricultural Innovation 39 والصفحات التالية. يمكن تفسير ارتفاع النسبة غير المتناسب لدى كوهن جزئيا بكون المصادر البيوغرافية التي يستند إليها تهتم اهتماما خاصا بالفقهاء من العراق، من البصرة على سبيل المثال، حيث ازدهرت صناعة الأنسجة (قارن بصدد البصرة الفصل ب ١.١.٦.٢.٢ و١.٢.٦.٢.٢ على سبيل المثال. كان عاملا مهما في هذا أيضا تمتع سكان المدينة وفق قوانين الضرائب بتسهيلات ضريبية مقابل سكان الريف ومالكي الأراضي؛ تهرب التجار من دفع الزكاة (هكذا ورد لدى الجاحظ في كتاب اللصوص؛ قارن التنوخي، فرج بعد الشدة {٤} ٢٣٢، ٦ والصفحات التالية).

(٤) رسالة في الصحابة ٦٠ وما يليها، § ٥٥ بيلات.

(٥) رسالة في مدح التجار وذم عمل السلطان في: رسائل، طبعة هارون، {٤} ٢٤٣ وما يليها/ مترجمة لدى ريشر، خبراء ١٨٦ وما يليها وبيلات ـ موللر، عالم الفكر العربي ٤٣٦ وما يليها؛ إضافة إلى ايندرفيتس، المرتبة الاجتماعية ١٨٠ وما يليها.

قد أدخلت في الإسلام بشكل سطحي وحسب. استنفد حافز الفتوحات في الاستيلاء على الأرض، هكذا بدا الأمر. إذا ألقينا الضوء على هذا فإنه لم يكن صحيحا تماما. فقد أرغم رابع الحارثي حاكم زياد في سجستان، في سنة ٤٦هـ/ ٦٦٧م. أقساما من السكان الأصليين على الدخول في الإسلام وتعلم القرآن. يقال إن حسن البصري الذي كان يومذاك شابا صغير السن، أصبح سكرتيره وقدم المساعدة من خلال معارفه اللغوية(١). لكن هذه الإجراءات لم تتغلغل إلى الوعي العام. احتفظ الخليفة المثالي عمر الثاني وحده بسمعة أن يكون قد شجع بسياسته نشر العقيدة(٢)؛ أوعز بإعطاء البدو دروسا في الدين(٣) وأرسل مجموعة من عشرة علماء إلى البربر(٤). ولكن فيما عدا هذا كان المرء مقتنعا بأن واردات الضرائب كانت أهم بالنسبة «للحاكمين» من القيم المثالية. أضيفت إلى هذا ملاحظة أخرى: لم يكن الإسلام معرفا بشكل كاف. غالبا ما كان أتباعه لا يعرفون منه سوى القليل؛ وقد بقي هذا بين البدو حتى الماضي القريب(٥). كانت التصورات الحقوقية أيضا مثلها مثل مضامين العقيدة تختلف من مكان إلى آخر؛ تُظهر الغنوصية الكوفية أيّ حد بلغت الذبذبة. هنا وجد كل من ظن أنه يعرف ما كانه الإسلام بالفعل، حقلا واسعا، وحين كان قادما من مركز للتربية الدينية أصغى إليه المرء راغبا. وهكذا أمكن للتاجر أن يصبح مبشرا؛ استطاع أن يعيد الثروة التي حباه بها الله إلى الله بتقويته العقيدة الصحيحة أو نشرها. هناك حيث استغل المطران

---

(١) تأريخ سيستان ٩١، ـ ٤ وما يليها و ٨٨ وما يليها؛ إضافة إلى بوسورث، سيستان ٢٢ وما يليها والفصل ب ٢.٢.٢ من هذا الكتاب.

(٢) لابيدوس في: Israel Oriental Studies, Tel Aviv 2/1972/251 وما يليها مع إحالة إلى مصادر قديمة قارن بصدد عمر الأول أبا يوسف، الخراج ٣٩ § ٣٨/ ترجمة بن شيميش ٤٧.

(٣) م. أبيض، تربية ١٤٠ و ٢٧٣/ Culture et éducation ٨٥ و ٢٢٤.

(٤) و. ريبشتوك، الإباضيون في المغرب ١٣؛ ف. شفارتس، بدايات الإباضيين ٨٩ وما يليها؛ م. مارين في: Studia Islamica, Paris54/1981/7، ١٦ و ٣٦.

(٥) قارن على سبيل المثال ڤيلهاوزن، بقايا الجاهلية العربية ٢٢٤ وما يليها؛ موزيل، حول التأريخ الراهن للبلدان العربية ٤٣؛ هيننغر بتميز، Arabica Sacra 19 وما يليها و٣٢ ثم ٥٠.

اليعقوبي أحوديميه (٥٥٩ ـ ٥٧٥) المعارف الطبية بين العرب من خلال قيامه عبر الشفاء «بالمعجزات»، لكسبهم للمسيحية[١]، وزع تاجر الأقمشة هشام الدستوائي الآن أقمشة بين البدو ليجعل منهم قدريين[٢].

كان يستطيع تاجر أن يفعل شيئا آخر بالطبع. كان يستطيع البقاء في بيته ويكسب هناك مكانة كعالِم. كان يمكنه أن يشجع انتشار الإسلام بتسليح بعض المقاتلين للجهاد الخاص[٣]؛ من يمول فرسَ قتالٍ للجهاد[٤]، سيوضع روث الفرس في ميزانه يوم القيامة، هكذا ورد في حديث[٥] أو أن يقوم بأعمال طيبة أخرى؛ نسمع أن تاجرين عراقيين عقدا في مكة صفقة كبيرة في أوائل القرن الثاني، استخدما قسما كبيرا من ربحهما في منح العطايا لفقراء المدينة[٦]. لكن الربط بين الرحلة التجارية والتبشير: سواء كان باتجاه الداخل أو الخارج، بقي مميزا جدا. نجد نفس النموذج لاحقا لدى الإسماعيليين؛ سافر الجغرافي ابن حوقل في خدمتهم كتاجر[٧]. جرت أسلمة الصين وأفريقيا السوداء على هذا النحو إلى حد كبير[٨].

---

(١) قارن سيرة المؤلف في: Patrologia Orientalis 3/1909/24؛ إضافة إلى F. Nau, Arabes chrétiens 15.

(٢) حوالى منتصف القرن الثاني (أنظر الفصل ب ٢.٢.٢.١.٢.١).

(٣) عبدالله بن المبارك على سبيل المثال (أنظر الفصل ب. ٢.٢.١.٣) أو قبله عطاء الخراساني (أنظر الصفحة ٩٩ من هذا الكتاب).

(٤) أبو نُعيم، حلية {٧} ١٣٥وما بعدها.

(٥) قارن حول طلب العلم گولدتسيهر، دراسات محمدية {٢} ١٧٥ وما يليها وJuynboll, Muslim Tradition 66 وما يليها. بالنسبة لسوريا بشكل خاص م. أبيض، تربية ٤٨٠ وما يليها/ Culture et éducation 280 وما يليها. إضافة إلى دراسة الخطيب البغدادي، الرحلة في طلب الحديث (طبعة نورالدين عطر، دمشق ١٣٩٥/ ١٩٧٥). تبرز الظاهرة في مجال علوم القانون متأخرة نسبيا؛ فهي تشترط أن تفقد التقاليد المحلية سطوتها (حول هذا كرونه، القانون الروماني ٢٥ والصفحة التالية). يلعب طلب العلم دورا خاصا في إسبانيا المسلمة؛ كان على المرء هناك أن يسافر إلى الشرق كي لا يفقد الاتصال مع التقدم العلمي (حول هذا مكي، Ensayo sobre las aportaciones 1 وما يليها، وبوجه خاص ٩ وما يليها.

(٦) الذهبي، تأريخ {٥} ١٠٦، ـ ٧ وما يليها.

(٧) انسكلوبيديا الإسلام {٣} ٧٨٧ تحت الاسم المذكور؛ قارن بوجه عام المقريزي أيضا، اتعاظ الحنفاء {١} ٤٥، ٥.

(٨) جي. هيننغر في: كتاب جي. بيكمان التذكاري ٣٤٥ وما يليها؛ أيضا (طبعة) ليفتسيون، محادثة ١٦٥، ٢٠٩ و ٢٣٩ وما يليها. انتشرت المسيحية والمانوية على السواء على طول الطريق التجاري المعتاد =

الحركتان اللتان ظهرت فيهما هذه التشكيلة في حوالى نهاية العصر الأموي بشكل أكثر وضوحا هما الإباضية والمعتزلة. أرسل كلاهما الدعاة إلى المقاطعات المختلفة للعالم الإسلامي؛ وأسس كل منهما منطلقين من العراق «مستعمرات» كانت مكاتب تجارية وخلايا دينية في نفس الوقت. يسمى المبعوثون لدى الأباضية حمَلة العلم، على غرار «حمَلة القرآن»[١]؛ كانوا يحملون العلم الشافي في حقائبهم، كما يقال. ارتبطت رسالتهم أيضا فيما عدا هذا بتحديد هدف سياسي. صحيح أن الإباضيين كانوا بالمقارنة مع الأزارقة معتدلين وميالين إلى الزهد؛ لكنهم بقوا خوارج. حين ضعفت قبضة السلطة الأموية حاولوا أن يقتلعوا الحكام من خلال الثورات؛ وفرت المراكز التجارية التي أقاموها المواصلاتِ المناسبة[٢]. كانوا في المغرب، مع جميع الأقارب الصفريين تقريبا، الأوائل الذين عرفوا كيف يثبتون أقدامهم كمسلمين بين السكان المسلمين بوجه عام[٣].

ارتبطت المعتزلة بهم في البصرة ارتباطا وثيقا[٤] ويبدو أنها قد تعقبتهم عن كثب في رسالتهم في المغرب[٥]. لكنها على العكس منهم لم يكن لها قصد هدام. كانت تمثل فقها مساوما أملت أن توحِّد به في ظلها عددا كبيرا من المسلمين في فترة اضمحلال نظام الحكام وتزايد نزاعات الأحزاب[٦]. كان التجار الذين حملوا مذهب المعتزلة إلى البلاد في نفس الوقت حقوقيين؛ قدموا أنفسهم كعمليين من كل ناحية. كان الفقه منذ القديم أحد مكونات التفقه في الدين، الذي تحدث

= (قارن جي. تايكسيدور في: Kappler, Apocalypses379 وما يليها؛ Lieu, Manicheism 70 وما يليها).

(١) قارن أخيرا بشأن تعبير حَمَلَ القرآن ر. سيد، ثورة ابن الأشعث وقراء القرآن ٢٨١ والصفحة التالية.

(٢) أنظر بهذا الصدد الفصل ب ٢.٢.٥.٢ و٢.٢.٦.٣.١.١. قارن أيضا أشتور، التاريخ الاجتماعي ٣٣ وموروني في: Journal of Near Eastern Studies, Chicago 40/1981/251

(٣) أنظر الفصل ب. ٤.١.١.٢ و ت ٧.٧.١.

(٤) مفصلا حول هذا في الفصل ب ٢.٢.٦.١.٧.٢.

(٥) أنظر الفصل ت ٧.٧.١.

(٦) حول هذا الفصل ب ٢.٢.٦.١.٧ و ٨.

القرآن عنه (الآية ١٢٢ من سورة التوبة)[١]؛ أصبح هنا المقدمة المثالية للدعاية الدينية[٢].

دام هذا الاتجاه التبشيري لدى المعتزلة طويلا. إلا أن الصوفيين بينهم هم الذين طافوا في العالم فيما بعد على الأرجح [٣]. لكن قريبا شابا لابن أبي داؤد أعطى دروسا في الدين بينما كان يقوم بعمل تجاري بين سكان الريف العراقيين. لم يَعتبر الأمر تسلية بالضرورة؛ ولكن المرء توقع هذا[٤]. في البداية اختفى في الرغبة في نشر العقيدة قدر من الأصولية؛ كان المعتزلة والإباضيون على السواء غير متسامحين أحيانا. وقد مورست الدعاية عدا هذا. أرسل زيد بن علي وكلاء إلى الرقة والموصل وغيرهما[٥]؛ وأرسل النفس الزكية فيما بعد أربعة من إخوته إلى الأمصار[٦]. طور العباسيون نموذج الكمال[٧]. ولكن رغم أن النموذج متشابه[٨]، فهذا ليس مكانه؛ كان دعاية سياسية، ولم يكن للناس فيه نصيب كبير. كان انتشار المدرسة الفقهية الحنفية فقط «مدنيا» ومن هنا يمكن مقارنته؛ شعر تلاميذ أبي حنيفة حين ذهبوا إلى خراسان وما وراء النهر للمرة الأولى بأنهم يؤدون رسالة قبل أن يغتنوا هناك. إلا أنه بعد وقت قصير جدا، في عهد أبي يوسف ساعدهم الحكام في ذلك[٩].

---

(١) بشأن المصطلح قارن أيضا الصفحة ٢٠٩ من هذا الكتاب. يقال إن عمر كلف الصحابي عبدالرحمن بن غنم أن يعلم أهل سوريا الدين (أن يفقهمهم في الدين؛ أبيض، تربية ٨٦/ Culture et éducation

(٢) حول هذا الفصل ب ٢.٢.٦.٣.١.١.

(٣) أنظر الفصل ت ٣.٣.٥ (نهاية).

(٤) المصدر السابق، إضافة إلى هذا القاضي عبدالجبار، فصل ٣٠٣، ٧ وما يليها.

(٥) ناگل، بحوث في نشوء الخلافة العربية ١٣٣.

(٦) Talbi, Emirat Aghlabide 365, الهامش ٤، إضافة إلى هذا الصفحة ٣٩٦ و الفصل ب ٢.٢.٦.٣.٢.٢ من هذا الكتاب.

(٧) حول هذا شارون، رايات سود، في أماكن متفرقة.

(٨) ادعى دعاة العباسيين أيضا أنهم تجار ليستطيعوا أن يؤثروا دون إزعاج (الطبري {٢} ١٤٣٤، ١٠ و١٥٠٢، ٤ وما يليها)؛ حول هذا ناگل، بحوث ١١٦.

(٩) حول هذا الصفحة ٢١٥ والفصل ب ٣.١.٢.١.٣ من هذا الكتاب.

٥ . ١ الأدوات الأدبية في توصيل العقيدة

كثيرا ما سمي الأشخاص الذين يمتلكون تعليمًا دينيًا في القرن الأول خاصة في العراق ببساطة *قراء*[١]. جرى التمايز تدريجيا بين الفقهاء (القانونيين) والمفسرين (مفسري القرآن) والمتكلمين، حتى بقي من القراء بالمعنى الحقيقي، المتخصصون في تلاوة القرآن؛ متى وأين حدث هذا، فهو ما يتعين بحثه تفصيلا. مهم في سياقنا خاصة ما فعلته هذه العلوم المنفردة التي أدارت العلوم الدينية *(العلم)* بطرق مختلفة، في خدمة نشر العقيدة والرسالة الداخلية. يظهر مثال الحنفيين في شرق ايران وآسيا الوسطى كيف استطاع علم القانون أن يرتبط بمفاهيم دينية معينة وأن يراعي ضغوط رسالة الجاهلية[٢]. أن يكون الحديث قد أصبح عربة المناقشات داخل الإسلام فهو ما أثبته گولدتسيهر من قبل[٣]؛ سنصادف خلال عرضنا عددا كبيرا من الأمثلة الأخرى.

تفسير القرآن هو أقدم من هذين الفرعين، تتداخل فيه أعمال القراء والقصاص معا. كان الحجاج أول من أعطى موافقته على قيام أفراد بتلاوة القرآن في المسجد خارج أوقات الصلاة[٤]؛ ثم قام القصاص بدورهم بإحاطة النص بتفسير تأويلي[٥]. صادف هذا معارضة في البداية[٦]؛ إلا أن المرء استشهد فيما بعد بصورة متزايدة

(١) حول هذا بالتفصيل سيد، إبن الأشعث ٢٧٧ وما يليها؛ إقرأ هناك أيضا حول الخلاف فيما إذا كانت الكلمة مشتقة من قرأ أم قري.

(٢) أنظر الفصل ب ١.٣.

(٣) دراسات محمدية ٨٨ وما يليها.

(٤) إبن أبي زيد القيرواني، الجامع ١٦٤، ٣ وما يليها.

(٥) قارن بشأن هذا النمط من التأويل وانسبرو، دراسات قرآنية ١٢٢ وما يليها، الذي استخدم هناك مصطلح «قصصية». لا أدخل هنا في المشكلة التي طرحها وانسبرو حول مدى ابتعاد التأويل عن النص الأصلي يومذاك. (المصدر السابق ١٤٥ وما يليها). يشير ابن أبي زيد القيرواني إلى دور القصاص أيضا (الجامع ١٦٤، ٥).

(٦) حول هذا H. Birkeland, Old Muslim opposition against interpretation of the Koran, في: Avh. Norske Videnskaps-Akad. Oslo، رقم ٢.١/ ١٩٥٥.

بالتعليقات على القرآن، التي لا بد أن تكون قد نشأت في بداية القرن أو بعد ذلك بوقت قصير: تفاسير المجاهد (المتوفى ١٠٤/ ٧٢٢)[١]، وحسن البصري (المتوفى ١١٠/ ٧٢٨)[٢] وقتادة (المتوفى ١١٧/ ٧٣٥)[٣] أو الكلبي (المتوفى ١٤٦/ ٧٦٣)[٤]. كانوا نقطة البداية للرواية المدرسية المحلية التي ظلت قائمة عبر أجيال؛ إنه لمن المميز أن الجامعين المتأخرين مثل الطبري استشهدوا بهم فقط وليس بأعمال الفترة ما بينهما[٥]. لذلك فمن الصعب غالبا الفصل بين الأصلي والمُعدَّل[٦]. كان بعض النصوص المبكرة قصيرا جدا وتناول بعض الآيات المختارة فقط؛ لم يكن تفسيرُ مؤلف معين هنا تعليقَه على القرآن وإنما الشرح الذي قدمه في محاضراته[٧]. المستندات الفقهية متوفرة ولكن ليس من السهل التعرف عليها؛ كان الفقه مثلما هو الحال في الحديث متضمنا، ليس دقيقا. ما دام الدين الإسلامي لم يُعرَّف تعريفا ثابتا فإنه لا يمكن توقع تفسير محدد الهدف على أية حال. كتاب واحد فقط، يمكن أن يكون من القرن الأول، يتناول القرآن بانتظام من وجهة نظر عقائدية معينة: دحضُ القدرية الذي نسب إلى حسن بن محمد الحنفية[٨]. ولكن صحته غير مؤكدة[٩].

---

(١) حول هذا الفصل ب ١.١.٤.

(٢) حول هذا الفصل ب ٢.٢.٢.

(٣) حول هذا أنظر الفصل ب ٣.٣.٢.٢.

(٤) حول هذا الصفحة ٢٩٩ والصفحة التي تليها من هذا الكتاب.

(٥) يقال إن الجبائي الذي ألف تفسيره حوالى نهاية القرن الثالث أخذ من قتادة (الطوسي، تبيان {١} ٤١١، - ٤). قارن بشأن تعليقه بوجه عام أطروحة ر.ف. جوينه، تفسير أبي علي الجنائي، خطوات أولى نحو الترميم (جامعة واشنطن ١٩٨٢).

(٦) قارن على سبيل المثال الفصل ب ٢.١.١.٢.١.٣ حول تفسير مقاتل بن سليمان.

(٧) أنظر الأمثلة في الصفحة ٢٢٧ والفصل ب ١.١.١.٤ (مسلم بن خالد الزنجي)؛ أيضا سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٣٩ رقم ٧.

(٨) بدايات الفقه الإسلامي ٣٥ وما يليها.

(٩) كوك، العقيدة الإسلامية المبكرة ١٣٧ وما يليها؛ إضافة إلى الفصل ب ٢.٣.٢.١.٤. ـ يقدم أ. ريبين نظرة عامة على المصادر الثانوية حول تفسير القرآن، خاصة باللغة الإنكليزية، في: العالم الإسلامي ٧٢/ ١٩٨٢/ ٢٢٤ وما يليها.

ينبغي على المرء أن يتوقع أن الموعظة أيضا خدمت توصيل تصورات دينية وفقهية خاصة. إلا أنها كانت تمتلك في الإسلام طابعا رسميا، وقد بقيت تقليدية ما لم يعلن فيها حاكم برنامجه السياسي أو يُلعن علي فيها[١]. تضمنت تنبيهات ولم تتضمن تعليما نظريا؛ كان الخطيب متحدثا وليس فقيها. وهكذا تستنفد الخطب الاحتفالية الأخرى التي نسمع عنها، نفسها في تعميمات أخلاقية؛ وحتى حين حاول المرء أن يتصور فيما بعد ما يمكن أن يكون واصل بن عطاء قد قاله بمناسبة تولي حاكم عراقي منصبه، لم ينسب المرء إليه أي قول معتزلي[٢]. لا نعرف شيئا عن الموعظة التبشيرية. الأمثلة الوحيدة التي أمكن التفكير فيها هي بحثان فقهيان موجزان، متضادان للإمام الزيدي قاسم بن إبراهيم (المتوفى ٢٤٦/ ٨٦٠): نقضُ المسيحية ونقدٌ لنص مانوي ينسب إلى ابن المقفع. وهما يلفتان النظر من خلال الرجز المتصل ـ وتواصل الأفكار المتعثر طبقا لذلك ـ ويمكن لذلك أن يكونا مخصصين للإلقاء الشفوي[٣]. ولكن كانت المناظرات هي الوسيلة الحاسمة في نشر وتكريس وجهات النظر الدينية؛ من هنا تطور فقه إسلامي بالمعنى الصحيح، علم الكلام.

٥.١.١ نشوء علم الكلام التناظري

كان على مبعوثي واصل بن عطاء أن يقدموا أنفسهم إلى جمهورهم من خلال تقديم الاستشارات القانونية[٤]. كان يشترط في ذلك من الناحية النظرية على الأقل

---

(١) يقدم رجز هزلي في العصر الأموي يقال إن الوليد الثاني قد نظمه انطباعا عن معناها المعتاد (الأغاني {٧} ٥٧، ١٤ وما يليها). قارن حول خصائصا الاسلوبية بيستون في: The Cambridge History of Arabic Literature {1} 180 وما يليها؛ حول خطيب بوجه عام Histoire717 وما يليها، بيدرسون في انسكلوبيديا الإسلام الطبعة الجديدة {٤} ١١٠٩ وما يليها وسيرجينت في: The Cambridge History of Arabic Literature {1} 117 وما يليها.

(٢) أنظر الفصل ب ٢.٢.٦.١.٢.

(٣) قارن بشأن النصين مادلونغ، قاسم بن إبراهيم ٩٠ والصفحة التالية؛ وحول الثاني الفصل ب ٢.٢.١.٤. يدحض هذه الفرضية أن قاسما أيضا استخدم عدا هذا النثر المقفى.

(٤) أنظر الفصل ب ٢.٢.٦.٣.١.١ حول اللقاء بين حفص بن سالم وجهم بن صفوان. قارن حول الجمع =

أن «يغير» الخاسر مذهبه؛ يستند إلى هذه الطرفة عدد كبير من القصص[١]. لقد ثُبتت القواعد لمثل هذه المناقشات العلمية؛ ومع ذلك يجوز للمرء أن ينطلق من أنها جرت منذ البداية وفق قوانين معينة معترف بها من الطرفين[٢]. لم يكن الخاسرون بالطبع مستعدين دائما لتحمل التبعات المتوقعة، ونشأت مع الزمن معارضة أساسية، محتواها أن على المرء ألا يشترك في مثل هذه العروض الفنية القانونية[٣]. لكن هذه الممارسة استمرت في التعليم القانوني قرونا. نسمع من معلم قانون استغل يوم الجمعة ليجمع مادة أسئلة ليناقشها تلاميذه[٤]. مهما يكن كان عليهم أن يتعلموا أن يدافعوا عن رأيهم وأن يتخلصوا من التهيب أمام الخصم[٥].

من الصعب الإجابة عن السؤال عن الفترة التي أجريت فيها هذه المناظرات للمرة الأولى بين مسلمين وغير مسلمين أو بينهم وبين إخوتهم في العقيدة. ربما تكون أيضا قد طرحت بصورة خطأ. كان القرآن قد استخدم الحجج الديالكتيكية في مناقشة مباشرة مع الخصم، ويعكس أحيانا حالة الحديث في خطوات منفردة: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾[٦]. كان الفكر الفقهي والقانوني قد جرى

= بين الإثنين قصيدة صفوان الأنصاري (النص {١٢} ١)، أنظر ٨ وما يليها.

(١) هذا ما ورد في تقرير المعتزلة حول اللقاء المذكور (القاضي عبدالجبار، فضل ٢٣٧، ٥ وما يليها)، وتقرير آخر حول مناقشة بين واصل وعمرو بن عبيد (أنظر الفصل ب ٦.١.٦.٢.٢). قارن بوجه عام مقالتي في: Revue des Etudes Islamiques, Paris وما يليها. ٤٤/١٩٧٦/٤٦

(٢) حول هذا بتفصيل أكبر المصدر السابق ٣٣ وما بعدها.

(٣) المصدر السابق ٤٩ وما بعدها؛ إضافة إلى مجموعة المواد لدى گرونباوم، دراسات حول صورة الثقافة ٣٣٧، هامش ٤٠، كأحد مكونات عقيدة أهل السنة لدى الملاطي، تنبيه ١٢، ٢/ ١٥، ١٠. الجدل وفقا للقرآن علامة للكفار (Izutsu, Ethico ـ Religious Concepts 154 والصفحة التالية).

(٤) الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه {٢} ١٣١، ٢ وما يليها.

(٥) المصدر السابق ١٣٣، ـ ٨ وما يليها؛ قارن بوجه عام ج. المقدسي، The Rise of Colleges128 وما يليها. قارن حول دور الجدل العلمي في السيرة اللاتينية للعصور الوسطى أ. كيني و جي. پينبورغ في: Cambridge History of Later Medieval Philosophy 21 وما يليها.

(٦) الآية ٣١ من سورة يونس. «قل» الأخرى نموذجية في مثل هذه المواضع؛ يرشد الله النبي بدرجة معينة=

احتواؤه في العالم القديم منذ قرون في الجدل العلمي الذي عرفه أرسطوطاليس من الأكاديمية القديمة والذي وصفه في مقاله[١]. لم يمر المسيحيون وحدهم وإنما اليهود والمانويون أيضا من خلال مدرسة الخطابة القديمة[٢]. وهكذا فقد كان المسلمون أيضا مهيئين لأسلوب الفكر الديالكتيكي من خلال الموقف المحاجج لنبيهم ومن خلال المحيط الذي اصطدموا به أيضا أو الذي جاؤوا منه كغرس جديدة. ربما كانوا في البدء قد انعزلوا بين حين وآخر بدافع شعورهم بعدم تفوقهم بعد؛ إلا أن يوهانس دماسكينوس كان قد اشترط في Διάλεξις Σαρακηνοῦ και χριστιανοῦ أن يقبل خصمه المسلم تحديه ويطرح عليه الأسئلة التقليدية المحرجة[٣]. كان الخوارج معروفين بأنهم كانوا يبدأون قبل أن يقتلوا أحدا الحجة معه[٤].

ليست لدينا إشارات واضحة إلى المناظرات والاستخدام الهادف لأناس متدربين فيه إلا من فترة الاضطرابات قبل سقوط الأمويين بوقت قصير، أي في الفترة التي ظهر فيها واصل ببرنامجه التبشيري إلى العلن. حاول حارث بن سُريج المتمرد

= لتقديم الحجة الصحيحة (قارن حول هذا الآية ٢٠ من سورة آل عمران أو الآية ١٧٦ من سورة النساء). في مواضع أخرى قارن Studies on the first Century of Islamic Society 112 مع الهامش ١٢ (صفحة ٢٣٢ والصفحة التالية).

(١) حول هذا هـ. جي. كريمر، الافلاطونية والفلسفة الهيلينية ٢٥ والصفحات التالية؛ أيضا جي رايل في: New Essays on Plato and Aristotle (ed. R. Bombrough, London 1965), صفحة ٣٩ والصفحات التالية وفي: Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum (ed. G. E. L. Owen, Oxford 1968) صفحة ٦٩ والصفحات التالية.

(٢) بتفصيل حول هذا Revue des Etudes Islamiques, Paris 44/1976/52 وما يليها.

(٣) قارن الترجمة لدى جي. ساهاس John of Damascus on Islam 142 وما يليها، خاصة الصفحة ١٤٩ والصفحات التالية ولدى Ducellier; Miroir de L'Islam 115. واحدة من صيغ النص موجودة تحت اسم يوهانس شولر تيودور أبي قرى (قارن بشأن الصحة هـ. غ. بيك، الكنيسة والمصادر الفقهية في الامبراطورية البيزنطية ٤٧٨ وساهاس ٩٩ وما يليها). يصور هذا أيضا خصما مسلما بنفس الطريقة (قارن النص الذي عالجه غريفيث في: Muséon 92/1979/30 والصفحة التالية).

(٤) يُشترط هذا في الطرفة في تأريخ بغداد {٣} ٣٦٨، ١٣ وما يليها. إلا أنها تعود في الأصل إلى الجاحظ.

المرجئي في شرق ايران خلال المعركة أن يكسب خصومه بالحجج الأخلاقية والدينية[١]. دخل نصر بن سيار آخر حاكم أموي كبير في الولاية، في مناقشة معه قام فيها اثنان من المتكلمين هما مقاتل بن حيان وجهم بن صفوان بالتحكيم[٢].

وحين أراد أبو مسلم أن يستقر في مارف أرسل متكلمين إلى المدينة ليوضحوا للسكان بفنهم الديالكتيكي أنه «كان يتبع السنة ويعمل بالحق»[٣]. استنتج باينس من هذا الموضع أن المتكلمين كانوا يومذاك «مؤسسة سياسية واجتماعية في الإسلام»، لنقل نوعا من القساوسة العسكريين[٤]. إلا أنه يتوجب على المرء أن يختصر هذا. استخدمت المناظرة كسلاح كما هو واضح فقط أو بالدرجة الأولى من قبل الجماعات المعارضة؛ كانوا وحدهم يعانون من مشاكل الشرعية. يساوي باينس نفسه بين المتكلمين والدعاة[٥]. لهذا توجد أقرب المتوازيات لدى الإباضية[٦]. بينما لا يوجد ما يدل على وجود المتكلمين عند الأمويين[٧].

ولكن كيف نشأت تسمية المتكلمين وما المقصود بها بالضبط؟ يُظهر لنا موضع في رسالة في الصحابة لابن المقفع، حيث يجرى الحديث عن المتكلمين بين القواد، مدى غموض ملامحها[٨]. يسمح هذا أيضا بفهمه كوثيقة لـ «مؤسسة»[٩]،

---

(١) إنسكلوبيديا الإسلام الطبعة الجديدة {٣} ٢٢٤ ب.

(٢) أنظر الفصل ب ١.١.١.٢.١.٣.

(٣) أخبار العباس وولده ٣١٠، ٧ وما يليها؛ بعد ذلك دانييل، تأريخ خراسان ٥٧ و ١٩٢.

(٤) في: Israel Oriental Studies, Tel Aviv 1/1971/224 وما يليها؛ مقتبس في: Cambridge History of Islam {2} 798، الهامش ١ وبتفصيل أكبر في: Israel Academy of Sciences and Humanities, Proceedings {5} 4/1973/105 وما يليها. لم يكن باينس يعرف الموضع الأصلي وإنما استخدم Arabskij Anonim (الذي نشره Gryaznrvic الصفحة ٢٦٩ ب، ٣ وما يليها)، الذي يرجع إلى أخبار العباس.

(٥) المصدر السابق ٢٢٥.

(٦) حول هذا دراسات عن القرن الأول ١٢٢ والفصل ب ٢.٥.٢.٢ من هذا الكتاب.

(٧) أستثني هنا أيضا دحض القدريين المنسوب إلى حسن بن محمد بن الحنفية.

(٨) Pellat, Ibn al-Muqaffaᶜ "Conseilleur" du Calife 24 وما يليها ١٢.

(٩) هذا ما ورد لدى باينس في: Israel Oriental Studies, Tel Aviv 1/1971/239، الهامش ١.

إضافة إلى أن ابن المقفع نصح الخليفة فيما بعد أن يوعز بتعليم الجنود القرآن والسنة، كي لا يتبعوا أهل الهوى[١]؛ كان معتادا منذ المملكة الساسانية أن يحذر القائد جيشه قبل المعركة من أن يؤدوا واجبهم الديني ضد الكفار[٢]. ولكن يرجح السياق أن «المتكلمين» هنا لم يكن قد أصبح مصطلحا وكمبدأ فهو أقرب أن يترجم حرفيا: «الذين يدلون بالتصريحات تحت أمر القائد»، بأن يعطوا الأوامر، إلخ[٣]. المتكلم هو في البدء «متحدث» فقط؛ أما إذا كانت له وظيفة مثل هذه، فهو أمر يحتاج إلى توضيح. وأما إذا كان محتوى هذه الوظيفة هو القيام بمناظرات أو ممارسة الفقه، فهو موضوع آخر.

لا نحتاج هنا أن نتطرق إلى *تكلم* كفعل غير متخصص و*متكلم* كاسم فاعل مشتق منه[٤]. وعلى العكس من الأهمية بمكان أن المتكلم بمعنى «متحدث له وظيفة معينة» أو *تكلم* بمعنى «ظهر كمتحدث» يمكن توثيقه مبكرا. المتكلم هو المتحدث باسم وفد أو جماعة، مثلما كان موسى بن أبي كثير كقائد لبعثة مرجئية إلى عمر الثاني[٥]. أو عبيدالله بن الحسن الأنباري كممثل لمدينة البصرة أمام الخليفة المهدي[٦]. من المنطقي أن ينتخب لهذا الدور خطيب أو شاعر، ربما أيضا حكيم

---

(١) پيلات ٣٢ وما يليها الفقرة ٢٥.

(٢) Rabbath, L'Orient chrétien à la veille de l'Islam (= Les Chrétiens dans L'Islam I) 93

(٣) هكذا ترجم پيلات الفقرة. أنا أيضا عدت فاعتمدت هذا التأويل Studies on the First Century 240)، الهامش ٧٨). إلا أنه يبدو أن هؤلاء الجنرالات كانوا قريبين من الراوندية (أنظر الفصل ت ١.٢.١)؛ ربما كانت لهم علاقة بالفقه.

(٤) أنظر حول هذا قاموس اللغة العربية الكلاسيكية {١} ٣٢٩ وما يليها. قارن حول التالي الآن أيضا الأمثلة التي جمعها فرانك في: /Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire 18 1988/116 وما يليها؛ لم أعد أستطيع للأسف الدخول في التفاصيل.

(٥) أنظر الفصل ٢.١١.٢ من هذا الكتاب.

(٦) تأريخ بغداد {١٠} ٣٠٨، ٢١ وما يليها، حيث يرد الفعل تكلم؛ إضافة إلى الفصل ب ٢.٢.٣.٤. قارن بشأن المزيد من الأمثلة قاموس اللغة العربية الكلاسيكية {١} ٣٣٠أ؛ أخبار العباس ٢٨٦؛ طيفور، كتاب بغداد ١٠، ٣/٦، ٢؛ المجلسي، بحار الأنوار {٤٧} ٧٢؛ تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني {٦} ٣٤٠، ١١؛ (أيضا Motttahedeh, Loyalty and Leadership 152 المتكلم عنا).

أو قاض[١]؛ ويمكن أن يقوم به حتى مسيحي[٢]. لا يصبح هذا بسبب ذلك «فقيها»، ينطبق هذا على أبي النظار بسطام الذي لم يصبح فقيها لأنه كان أول من «مارس الفقه» في ظل الإباضيين، لأنه فقط حضر الدروس وكان *أول من يتكلم*[٣]. وحتى المعتزل بشر بن المعتمر استخدم صفة متكلم بمعنى «متحدث» ببساطة[٤]. تغلب تسمية خطيب حين يوصف واعظ بأنه متكلم[٥].

من الصعب تحديد الفترة التي تبلور فيها معنى «الفقه». تتطلب الوثائق المبكرة فحصا دقيقا. لقد «اختفى العلماء ولم يبق سوى المتكلمين» هذا ما نقل عن مفسر القرآن المكي مجاهد (المتوفى سنة ١٠٤/ ٧٢٢). ولكن حين يتابع: من يجتهد بينكم إلى رأي خاص به، فهو بالمقارنة بأولئك الذين سبقوكم طفل لاه وحسب[٦]، وهكذا يعرف المرء أن المقصود بالمتكلمين هنا مجرد أبطال اللسان. ينطبق الشيء نفسه على الضحاك بن مزاحم (المتوفى ١٠٥/ ٧٢٣): «شهدت كيف تعلم بعضكم الورع عن بعض. يتعلم المرء اليوم الكلام وحسب»[٧]. المقصود هنا

---

(١) مثال على ذلك الشاعر عامر بن واثلة (الطبري {٢} ١٠٥٤، ٦؛ (أنظر حوله الصفحة ٢٩٢ وما يليها من هذا الكتاب) أو الخطيب خالد بن صفوان (المتوفى ١٣٥/ ٧٥٢؛ حوله في إنسكلوبيديا الإسلام الطبعة الجديدة {٤} ٩٢٧) الذي «تكلم» في صلح (الجاحظ، البيان {١} ١٧٣، ٩ وما يليها). كان عبيدالله الأنباري قاضيا. يمثل واصل بن عطاء حالة مثيرة للاهتمام. كان خطيبا وقد برز إلى جانب خالد بن صفوان في مقابلة كـ «متكلم» (أنظر الفصل ب ٢.٢.٦.١.٢)؛ لكنه كان فقيها أيضا. إلا أنه لم يُعتبر بصفته هذه متكلما. ظهر مُبشِّروه بعصا الخطيب دائما (أنظر الفصل ب ٢.٢.٦.٣.١.١).

(٢) الجاحظ، الحيوان {٤} ٢٤، و ٢٥؛ ٤.

(٣) دارجيني، طبقات ٢٩٠، ٢ وما بعدها، الشماخي، سير ١١، ـ ٦. إلا أنه كان في الأصل صفريا ودخل في الإسلام على يد الإباضيين ـ ربما في مناظرة (الجيطالي، قواعد الإسلام {١} ٥٣ وما يليها). قارن بشأن أول متكلم أيضا الطبري {٢} ١٠٥٤، ٥ وما يليها (هامش ٢٧ أعلاه).

(٤) الجاحظ، البيان {١} ١٣٨؛ ولكن إلى جانب ذلك أيضا متكلم = «فقيه» ١٣٩، ٣). حول النص أنظر الفصل ج ١.٤.٣.١.

(٥) تأريخ بغداد {١٣} ٧٣، ١٠ و ١٣ بصدد منصور بن عمار (أنظر حوله الفصل ج ١.٤.٢)؛ أيضا ٧٤، ١٥ وما بعدها. مثله في الميزان رقم ١١٩٥ بصدد بشر بن الساري: *صاحب مواعظ متكلم*.

(٦) النسائي، كتاب العلم في: أربع رسائل، طبعة الباني ١٢٥ رقم ٦٩. فُسِّر لاعب بهذا المعنى؛ لم يسجل هكذا في قاموس اللغة العربية الكلاسيكية {٢} ٨٢٦ وما يليها.

(٧) الغزالي، إحياء (القاهرة ١٣١٦) {١} ٥٧، ١٧ وما يليها. / (القاهرة حوالى ١٩٦٠) {١} ٦٦، ٥ وما=

ببساطة هو «اللباقة في الكلام». كان الفقه يسمى في أوساط أبي حنيفة، أي في منتصف القرن الثاني، الفقه الأكبر(١)؛ جاز يومذاك أن يسمى فقيها من كان عالم دين ورجل قانون أيضا.

إننا نقف على أرض صلبة منذ الجاحظ. إلا أن كتبه تظهر في نفس الوقت السعة التي استُخدِم بها المصطلح يومذاك. كان الأطباء أيضا متكلمين إذا اهتموا بالفلسفة وعبروا عن آرائهم في العلن(٢). أحيانا لا يكاد يعني المتكلم بالنسبة له أكثر من «مثقف»(٣)ولكن بالنسبة للفقهاء تعتمد الكلمة دون النظر إلى المدرسة، من الأزارقة والشيعة المتطرفين حتى المعتزلة(٤). لا غرابة في أنه يفصل الهشيم عن القمح: للعامة بينهم (لحشوة المتكلمين) سلوك سيىء وهم بالنسبة للممثلين الأصليين لطبقة (*أهل الكلام*، الفقهاء؟) إغواء شرير؛ وقد أغلق ثمامة الذي ضيفهم في منزله، الباب في وجههم(٥). لم يقع الجاحظ في وهم بشأن جوانب الضعف في الكلام(٦). فمهما يكن اعتُبِر القصاص متكلمين أيضا(٧)؛ وقد فتحوا فمهم في كل مناسبة. ربما كان الفضل في نجاح أولئك الذين حظوا بالنجاح لدى البلاط يعود إلى لباقتهم في الكلام أكثر مما إلى عمق معارفهم الفقهية؛ نظام هو مثل جيد على هذا(٨). تصور المرء أنهم كانوا ينتظرون أمام باب قاعة الاستقبال مثل الشعراء ليستدعوا في مناسبة أو أخرى(٩). إلا أنهم حصلوا مبكرا على وظيفة

= يليها؛ مترجم لدى ن. أ. فارس، كتاب المعرفة ١٧٣.

(١) أنظر الفصل ٢.١.١.٧.٣.٣ من هذا الكتاب.

(٢) الحيوان {٢} ١٤٠، ٩ وما يليها؛ ليس جميع الأطباء متكلمين، هذا ما يعرفه المرء من المصدر السابق {٥} ٥٩، ـ ٤ وما يليها.

(٣) مثل هذا في البخلاء ٤، ٢٠ وما يليها. في حالة الصحصاح (أنظر بصدده الفصل ب ٤.٨.٢.٣). قارن حول *تكلم في الطب أو النحو* وما إليه قاموسَ اللغة العربية الكلاسيكية {١} ٣٣٠ ب وما يليها.

(٤) صناعة الكلام في: رسائل {٤} ٢٥٠، ١٠ وما يليها.

(٥) البخلاء ١٩٩، ١٧ وما يليها/ ترجمة پيلات ٢٨٧.

(٦) أنظر الفصل ج ٢.١.٤.٢.٤.

(٧) ابن الجوزي، قصاص ٦٧، ٦ وما يليها.

(٨) حول هذا الفصل ج. ١.٢.٢.٣.

(٩) يسأل المأمون: من بالباب من أصحاب الكلام (تأريخ بغداد {٣} ٣٦٩، ١٠ وما يليها).

ما يشبه شرطة الصلاح، ربما منذ عهد المهدي؛ استخدموا ضد الزنادقة الذين اعتقد المرء أنهم يجيدون المناظرة بشكل خاص(١). وحتى الحنابلة الذين لم يحبوا الكلام تصوروا أن المعتصم رغب أن يكون ابن حنبل في البلاط ليبعد عنه أهل الملل(٢).

كان الجدل مع غير المسلمين أيضا أكثر المجالات التي أظهر فيه المتكلمون كفاءتهم؛ وهكذا اكتسب الفقه الإسلامي ملامحه في الطرق وإلى حد كبير في المضمون أيضا. هذا هو تطور الفترة المتأخرة من القرن الثاني؛ سيكون علينا أن نتحدث عن هذا بإسهاب. من جَرؤ في الحديث على تجاوز حدود دينه الخاص، كان عليه أن يتنازل عن سلطة القرآن؛ كان يمكنه أن يقنع ببراهين معقولة ذات نفاذ عام. كان هذا واضحا للمسلمين وقد قدم تيودور أبو قرى الدليل عليه(٣). لقد ثبت عدا هذا أن المرء يمكن أن يحاجج δια λεκτικω'ς أو ἀττωδεικω'ς على السواء؛ المقصود بالنوع الأخير هو طريقة الكلام(٤). ثم حصل التأثير من خلال الاتصالات؛ من أراد أن يقنع شخصا من دين آخر ويدحض حججه، وجب عليه راغبا أو كارها أن يتكيف مع مصطلحاته، إلى أي حد وصل ذلك، فهو ما ينبغي فحصه في كل حالة على انفراد(٥). على هذا النحو حدث نقل للأفكار داخل الإسلام؛ يجوز للمرء أن يفترض أن «التلاقح» الذي يمكن ملاحظته في الفقه تكرارا، بوضوح خاص لدى المعتزلة بعد موت أبي الهذيل ونظام(٦)، لا يقتصر على علاقات التلاميذ، وإنما يرجع أيضا إلى اللقاءات أثناء المناظرات.

---

(١) هذا هو اتجاه التاريخ لدى الكشي، رجال ١٨٩ رقم ٣٣٢؛ حول هذا بشكل عام الفصل ج ٢.٢.١.

(٢) ابن الجوزي، مناقب ابن حنبل ٣٢٣، ١٥ وما بعدها.

(٣) في حواره الرابع والعشرين لدى مغنه، Patrologia Graeca أنظر حوله الفصل ب.٤.٢. وكذلك حميدي، جذوة المقتبِس ١٠١، ـ ٥ وما يليها = الضبي، بغية الملتمس ١٥٦أ، ١٢ وما يليها.

(٤) غريفيث في: La Vie du Prophète 116

(٥) قارن حول نَظّام الفصل ت ٧.١.٢.٢.٢.٣ من هذا الكتاب مثلا.

(٦) أنظر الفصل ت ١.١.١.٤ حول هشام الفواطي أو ١.٢.٢.٢.٤ حول الإسكافي.

لكن مسألة التأثير تطرح نفسها أمامنا بشكل مختلف موقتا. حاول المرء مرة بعد أخرى أن يرجع، خارج تبادل الأفكار المادي، الطريقةَ التي اتبعها الفقهاء المسلمون أيضا وحتى مصطلحات متكلم، تكلم و(علم) الكلام إلى نماذج غير إسلامية. إذا أراد المرء أن يحقق تقدما هنا فعليه أن يفصل بين المسألتين فصلا واضحا. قدر تعلق الأمر بالمصطلحات جمعت قبل وقت طويل الاقتراحات التي كانت مطروحة حتى ذلك الوقت(١). وقد اخترت نفسي يومذاك نوعا من الترجمة الحرفية للإغريقية διαλεκτικοί (= متكلمون)، διαλεγεσθαι ττερί τινος (= تكلم في) διάτλεξις (= كلام)؛ عضدت ذلك التغطية المتساوية لحقول المعنى إلى حد كبير إلى جانب الاشتقاق من نفس جذر الكلمة. طور م. كوك هذه الفرضية منضما إلى د. ب. مكدونالد و ج. فاجدا من خلال إدخال حلقات وصل سورية: mell^{e}ta < διαλεκτικοί متكلمون، διάλεξις < mamla كلام(٢). لهذا فائدة كون المرء يستطيع أن يطور أيضا الاشتقاق الثاني الذي دار الجدل حوله طويلا من θεολογία إذ يعبر عن «الفقه» في اللغة السورية بنفس جذر الكلمة: مملوث ألاهوثا أو مملى اللاهايا. الضرر هو أن معليلاية هم في الواقع «علماء المنطق» وليسوا فقهاء. لكن الفقيه يسمى معملل الهاياثا؛ وهكذا فليس من الصعب افتراض وقوع خلط.

لهذا لن يحتاج المرء أن يستبعد بالضرورة افتراض تأثيرات مسيحية. في اليهودية نشأ علم الدين القائم على الحجج الديالكتيكية بتأثير الإسلام(٣). وعلى العكس ففي ظل المسيحية كان ثمة علماء دين كتبوا بالعربية في وقت مبكر، ولكنهم تكلموا أيضا السورية بالتأكيد وشاركوا في لعبة الكلام؛ يذكر المرء عمار البصري،

---

(١) نظرية المعرفة ٥٧ وما يليها؛ إضافة إلى فرانك الآن في: Mélanges de L'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire18/1988/131، الهامش ٥٨.

(٢) في: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, London

(٣) حول هذا الآن C. Sirat, A History of Jewish Philosophy

المعاصر الأصغر لأبي هذيل[1]. ولكن على المرء أن يعي في مثل هذه الفرضية أن نقل المصطلح لا يمكن إثباته بصورة قاطعة في الوقت الحاضر، وربما لن يمكن إثباته أبدا وأن النقل، إن وجد، ارتبط بعوامل أخرى. بدأت محاولات التوضيح حتى الآن بتسمية النوع دائما (علم الكلام). لكننا رأينا أن اسم الفاعل متكلم كان في البداية؛ يتجذر هذا في طبيعة الرواية العربية. يستطيع المرء أن يتحدث عن ترجمة حرفية فقط حين يكون *الكلام* بمعنى «المحادثة الديالكتيكية» ويضاف إليه *علم الكلام* بمعنى «الفقه».

يقدم الجاحظ ثانية مثالا نموذجيا للتحول في مفردة كلام. يورد في رسالة في تفضيل النطق على الصمت، التي يستعمل فيها الكلام بمعنى «الحديث» كنقيض «للصمت»، في النهاية تماما وصف للكلام كـ «فقه»، دون أن يشير إلى الفرق:

«**الكلام سبب لتعرف حقائق الأديان والقياس في تثبيت الربوبية وتصديق الرسالة**» (في رسائل، {٤} ٢٤٠، ١٨ والصفحات التالية). عدا هذا وجدت بداية أخرى تكرست انطلاقا منها الكلمة اصطلاحيا. رأى مالك بن أنس مستندا إلى الموطأ لمعاصره عبدالعزيز بن الماجشون: «**لو كنت أنا لبدأت بالآثار ثم شددت ذلك بالكلام**» (مورانيي، جزء قديم من مدونة القانون المديني من القيروان ٣٥ والصفحات التالية). ما يعنيه هو «عرض استدلالي» على العكس من تقديم الأدلة بأحاديث مرصوفة إلى جانب بعضها[2].

أما ما يتعلق بطريقة الكلام فإنها تتضمن كما ثبتنا أعلاه، بُنية المحاججة في القرآن التي يكمن أصلها في المناظرات. الأسئلة المستفزة والمَسَرّة التي تنشأ عن الدفاع حول المسائل الدينية بطريقة ديالكتيكية مع الآخرين، كانت قديمة كما يبدو واضحا. «**ومن البلاء أن كل إنسان من المسلمين يرى أنه متكلم**»، رأى الجاحظ

---

(١) أنظر حوله الفصل ت ٢.٤.٣.١.٢.٣. يمكن أن يحيل المرء إلى الأب تيموتيوس، الذي عاش قبله بجيلين (حوله الفصل ج ٣.٢.١).

(٢) رد على النصارى في: رسائل {٣} ٣٢٠ وما يليها.

فيما بعد. ولكنها مسألة جوهرية أن يكون طابع الإرشاد الموجود في القرآن في بعض المواضع قد ازداد انتشارا مع الزمن في المخطوطات الفقهية؛ يصبح تعبير المحاجحة للمناظرات ندوة أدبية. جرى في القرن الأول إلقاء الأفكار الفقهية، إذا ما جرت صياغتها على الإطلاق، في الصيغة الجدلية للرسالة المفتوحة بشكل عام[١]. ولكن يسود فيما بعد نسق السؤال والجواب: في قال (أو قلتم) . . . قلنا (أو يقال له/ لكم/لهم). توجد لذلك موازيات إغريقية أشار إليها گرونَباوم[٢]؛ لكنها ليست ممثلة جدا. أقرب جدا من الناحية الزمنية أو الأسلوبية بعض الأسئلة المسيحية ذات الأصل الماروني، التي تمكن موضعتها في النصف الثاني من القرن السابع بعد الميلاد والتي صيغت بالسورية؛ أخرجها إلى الضوء م. كوك منضما إلى س. بروك وتعرف عليها في أهميتها بالنسبة لموضوعنا[٣]. إنه يفكر في أن مثل هذه النصوص ميزت سوريا في القرنين السادس والسابع، حيث وفرت المناخ للخلاف على المسيحية وبنيتها الديالكتيكية، وحيث بدأ من هناك التأثير على الإسلام. وعلى العكس فالشهادات على هذا الجنس لبلاد ما بين النهرين ضعيفة، حيث لم يؤثر الانشقاق هناك في ظل النسطوريين تأثير كبيرا.

إنه لأمر حرج أن تكون تقنية الكلام في الإسلام بعد كل ما عرفناه، قد وجدت في العراق قبل سوريا بوقت طويل. استخدم علماء الدين المسيحيين الذين كتبوا بالعربية هناك أسلوب المحاججة هذا، على سبيل المثال النسطوري عمار البصري في كتابه *المسائل والأجوبة*[٤] أو اليعقوبي أبو رائطة الذي صاغ بحثه الموجز حول الثالوث *بهيئة المسائل والمجاوبة* أيضا[٥]. سيكون من الغريب ألا توجد أمثلة

---

(١) شيء كهذا في كتاب الإرجاء (قارن الترجمة في النص {٢}١).

(٢) A tenth century Document 1 الهامش ١؛ قارن أيضا نظرية المعرفة ٥٨.

(٣) في: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, London

(٤) قارن طبعة م. هاجيك، صفحة ٩٣ وما بعدها.

(٥) غ. غراف، مخطوطات اليعقوبي حبيب بن خدمة أبي رائطة في: Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium131، صفحة ١. حول مضمون جدلهم قارن غريفيث في: Proceedings of the PMR=

بالسورية من العراق. بالفعل صاغ تيودور بار كوني الذي عاش في الفترة المبكرة من العصر العباسي في كسكر قرب واسط، الفصل العاشر (ميمرا) من كتابه شوليون، الذي دافع فيه عن المذهب المسيحي في مواجهة الإسلام، في شكل دراسة. لم يكن هذا اسلوب *كلام* بالضبط، وإنما حوار تعليمي، ولكن مستعملا بما يكفي ليجيز التفكير في تبادل الصيغ[١]. يؤشر نصان محفوظان في مصر على ورق البردى مرحلة انتقالية معينة، هما في الوقت الحاضر أقدم شهادتين للجدل الإسلامي بالعربية؛ صيغ الأول كنوع من الحوار المتخيل، بينما يخاطب الخصم في الثاني من قبل المتحدث مباشرة[٢]. يصبح واضحا في نفس الوقت أنه يتوجب على المرء أن يدخل مصر إلى جانب سوريا والعراق في تقديراته.

وهكذا فقد تابعت الظاهرة انتشارها أكثر مما يعتقد المرء. صحيح أن تقنية الكلام تطورت بشكل خاص في العراق، لأن الكلام نفسه وجد هناك في العصر العباسي تحت حماية الحكام المهتمين به، ظروفا مناسبة جدا بعض الوقت؛ ولكنه كان معروفا في المناطق الأخرى أيضا. لم يكن غريبا حتى على الحجاز إذا أردنا أن نأخذ في الاعتبار *الرد على القدرية* لحسن بن محمد بن الحنفية[٣]. إلا أننا بهذا سنزيد المسألة غموضا ما دامت مناقشة صحة الأصل لم تحسم. وهكذا لا يتبقى لنا الآن سوى أن نشير إلى أن أسلوب الكلام يعلن عن نفسه في القرآن كما في سيرة ابن إسحق[٤]. يمكن أن يكون «التأثير» قد انضاف هناك أيضا إلى نظام واق؛

= ٤/ ١٩٧٩/ ٦٣ وما يليها.

(١) قارن النص في: Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium الجزء ٦٩، الصفحة ٢٣٢ وما يليها، ترجمة الجزء ٤٣٢، صفحة ١٧٣ وما يليها؛ حول هذا غريفيث في: Orientalia Christiana Periodica; Rom 47/1981/158 وما يليها وموسيون ٩٦/ ١٩٨٣/ ١٥٢ وما يليها.

(٢) حول هذا ف. بلابل وأ. غرومان، نصوص يونانية وقبطية وعربية عن الدين والأدب الديني في مصر في الفترة المتأخرة ٩ وما يليها و ٢٦ وما يليها؛ يؤرخ المحققان النصين في زمن تيودور أبي قرة (حوالى ٧٤٠ ـ ٨٢٠).

(٣) *بدايات* ١٢ وما يليها.

(٤) توجيهات من أجل أجوبة صحيحة على سبيل المثال هناك في الصفحة ٨٢٤، ٢ وما بعدها.

يتعلق الأمر هنا بدائرة ثقافية معقدة تعلم فيها الناس من بعضهم مرة بعد أخرى في قرون من التلاقح.

٥ . ١ . ٢ أفق

كلما أصبح علم الكلام الإسلامي قضية متخصصين، أي متكلمين، كلما تسربل بلغة متخصصة وأصبح غير مفهوم للهواة حتى المتعلمين منهم[١]. لم يكن رد فعل هؤلاء دائما الإعجاب المتوقع وإنما الشك بأن الكلام ليس سوى «كلام». هناك حيث وضع المرء آمالا كبيرة على الأسلوب الجديد، لدى المعتزلة، بلغ في منتصف القرن الثالث حدودا لا يستطيع تجاوزها. أظهر آخرون، مثل الشيعة، بعد الحماسة التي سادت في البداية تحفظا في وقت أبكر كثيرا[٢]. كان تاريخ الفقه الإسلامي في الفترة التي نريد أن نتناولها هو تاريخ الكلام أيضا. إلا أن المصطلحين غير متطابقين؛ في بعض المواضع يغلب الفقه المتضمَن[٣]. كانت ثمة أسباب سياسية واجتماعية لسير التطور بشكل مختلف في المناطق المختلفة. كانت سوريا والحجاز منذ بداية العصر العباسي زاويتين ساكتتين؛ لم تعودا تؤثران في تطور الفقه أيضا. أما العراق وإيران فقد طبعتهما تناقضات مثمرة؛ هنا استخدَم الخلاف في الآراء أدوات الكلام بصورة متزايدة. في بلاط الخليفة في بغداد، حيث يتدفق المثقفون موقتا من جميع المناطق يتطور الكلام ويصبح مناظرة /

---

(١) الجاحظ، الحيوان {١} ٩٢، ٧ وما يليها و {٣} ٣٦٨، ٩ وما يليها؛ خلق القرآن في: رسائل {٣} ٢٨٥، ـ ٥ وما بعدها؛ إضافة إلى الفصل ب ٦.٥.٢.٢ (خليل بن أحمد). يَعتبِر الكسائي متكلمَيْن لم يفهم خلافهما زنديقين (ابن مرتضى، طبقات المعتزلة ٥٦، ١٤ وما يليها).

(٢) أنظر حول المرحلة المبكرة في الكوفة حتى هشام بن عبدالملك الصفحة ٣٢١ من هذا الكتاب. سجل الببليوغرافيون مثل فهرست الطوسي من الفترة التالية أعمالا فقهية جدلية قليلة وحسب. في الفترة المتأخرة من القرن الثالث فقط، حين تلقى بنو نوبخت فقه المعتزلة ضمن الإمامية تغيرت الصورة مجددا (قارن مادلونغ في: Le Shi'isma imêmite 13 وما يليها.

(٣) على العكس كان أمام علم الكلام تأريخ طويل. إنه لأمر يستحق البحث، كيف نظر المتكلمون أنفسهم إلى علمهم من ناحية المضمون. إلا أن هذه مسألة قائمة بذاتها؛ سيتناول هذا ر. م. فرانك في مقال معد للنشر.

بطولة فكرية جمالية ـ أو خبيثة ـ . سندرس الأماكن المختلفة بصورة منفصلة من أجل أن نرسم ملامح هذا التطور.

القسم ـ ب
المقاطعات الإسلامية في القرن الثاني الهجري

ملاحظات طرائقية

تستند النظرة القائمة على الدراسة المنظمة التي اخترناها للمقاطع الرئيسة في الفصل التالي إلى مادة شحيحة وغير واضحة على الدوام بأية حال من الأحوال. وقد ذُكر بعض ما هو أساسي في المقدمة. يراد فيما يلي إبراز نقطة مهمة بالنسبة لاختيار الأشخاص.

يمكن تبين التأثير الواسع للطوائف المنفردة على أفضل وجه وبصرف النظر عن المعلومات التي يقدمها الجغرافيون في أعمال الجرح والتعديل. كان علم الحديث مهتما بتحديد المكان الديني للناقلين من أجل أن يعرف ما إذا كانت ثمة مصلحة شخصية «طائفية» قد ارتبطت بنقل رواية معينة. حدث هذا مع معايير التصور المتزمت الذي كان شائعا بين أصحاب الحديث. ولأن معاييرهم تتفق بوجه عام مع معايير المصادر الهيدروغرافية المتأخرة، نستطيع أن نكمل شخصيا ما عرفناه هناك تحت وجهة النظر العقائدية.

على أية حال لا يتضح من هذه المجموعة من المصادر بوجه عام لماذا اعتُبر شخص ما قدريا أو مرجئيا أو غير ذلك. ما نجدهُ أمامنا هو علامة، كان علينا أن نعرف ما الذي فهمه الشخص المعني من ذلك كي نستخدمها دون تأنيب للضمير. يضاف إلى هذا أننا لا نستطيع حتى أن نكون متأكدين من أن النسبة إليه نفسه

صحيحة، حيث إن هذا أيضا نقل إلينا كرأي للراوي اللاحق الموثوق به وحسب. وكمجرد تعبير عن الرأي تذبذبت جميع المصطلحات المستعملة في محتواها بقوة. سيصبح هذا واضحا بشكل كبير جدا في تسمية «قدري» ، إذ تطلق هذه التسمية، بحسب موقع المرء في الجبهة، في العهد المبكر على القدريين وعلى القائلين بالإرادة الحرة على السواء[١].

ورغم أن هذا لم يعد ينطبق على المصادر التي استعملناها إلا أن زوايا النظر فيها ليست موحدة أيضا: فنحن لا نعرف ما إذا لم يكن شخص ما، يعتبر قدريا، من المعتزلة في الحقيقة أو على العكس، ما إذا صادف المرء شخصا ما من المعتزلة ـ يصادفه المرء بشكل أكثر ندرة في هذه الملاحظات ـ كان في الواقع مجرد قدري معتمد للجدل لم ينتبه إليه. كذلك بالطبع يمكن أن يكون شخص ما قد اعتبر قدريا لأنه لم يعترف بصورة حاسمة بانتسابه إلى فهم الجهة المضادة للقدرية[٢].

لمس المرء هذه الضبابية، وكثيرا ما أدى هذا إلى أحكام متناقضة. حين ميز المرء، فإنه فعل هذا وفق معاييره العلمية الخاصة الحاسمة وحسب. توقفت مصداقية رواية «طائفي على ما إذا كان اعتقاده الطائفي قد أثر على عملية الرواية نفسها قبل كل شيء، هذا يعني ما إذا كانت تشكل في الأحاديث المنقولة من قبله اتجاها. فإذا كان الحال كذلك فإنه اعتبر «داعية»، فكان على المرء استبعاد المادة المعنية»[٣]. بالطبع كان الأفضل تجنبه تماما[٤]، لكن هذا لم يكن أحيانا قابلا

---

(١) فان ايس، بين الحديث والفقه ١٢٥.

(٢) عالجت هذه المشكلة في: Studia Islamica, Paris 31/1970/269 وما يليها.

(٣) أنظر الفصل ٤.٢.١.٢.٢.٢ وما بعده حول استخدام المصطلح لدى القدريين؛ لدى المرجئين، أبي داؤد مثلا، مسائل أحمد ٢٧٦، ٦ وما بعدها أو إبن أبي يعلى، طبقات الحنابلة ١٢٦، ـ ٤ وما يليها؛ لدى واحد من الشيعة ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب {٢} ٩٧، ١٠ وما يليها (وفق إبن حبان). بوجه عام حول هذا، الشيرازي، شرح اللُمع ٦٣٢، ٤ وما بعدها.

(٤) يقال إن ابن حنبل ألح على أن يمتنع المرء من الحديث مع داعية ولا يصلي وراءه (خلال، مسند ٣١٩، ٣ وما بعدها و ٣٢٠، ٣). قارن حول المشكلة أيضا Juynboll, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, Jerusalem 5/1984/271.

للتطبيق. فالتصنيفات هي مَثلٌ على الجرح والتعديل بأكمله، بصورة متأخرة نسبيا، كان للكثير من الرواة يومذاك مكانهم الثابت أو أن إقصاءهم لم يعد لأسباب نظامية ممكنا لأن حديثا مُهما نقل عن طريقهم فقط[١].

تتناول المصادر المبكرة مثل ابن سعد (المتوفى ٢٣٠/ ٨٤٥)، البخاري (المتوفى ٢٥٦/ ٨٧٠) في كتابه التاريخ الكبير، الفسوي (المتوفى ٢٧٧/ ٨٩٠) في كتابه المعرفة والتأريخ وحتى ابن أبي حاتم الرازي (المتوفى ٣٢٧/ ٩٣٨) في كتابه الجرح والتعديل، القناعة الشخصية للمحدث بتكتم غالبا. كان لهم مصطلح متزمت واسع نسبيا، وعلى العكس لم يُقبل الدعاة الحقيقيون من البداية ما أمكن. بينما وضع آخرون معايير أكثر صرامة، ترك أبو داؤد السجستاني (المتوفى٨٨٩/ ٢٧٥) مؤلف السُنن، على سبيل المثال تلميذه الآجوري يستجوبه عن سمعة أصحاب المكانة السابقين وروى له بعض الثرثرات[٢]. كان من المعقول تصنيف المادة وفق منظور موضوعي. أقدم نص متوفر من هذا النوع كما يبدو هو الدراسة الموجزة لعلي بن عبدالله المديني (٧٧٧/ ١٦١ ـ ٨٤٩/ ٢٣٤)، التي يسجل فيها الرواة البصريين الذين ذكروا معاصره يحيى بن معين (١٥٨/ ٧٧٥ ـ ٢٣٣/ ٨٤٧) كقادري[٣]. نعرف قوائم بالشيعة والمرجئيين والقدريين في كتاب المعارف لابن قتيبة (المتوفى ٢٧٦/ ٨٨٩)[٤]؛ وقد أخذها بعد ذلك بعدة أجيال الجغرافي ابن

---

(١) قارن بهذا الصدد ملاحظة يحيى بن معين المميزة مثلا لدى الذهبي، سير أعلام النبلاء {٦} ٣٨٧، ١ وما يليها. استغرب الشيعة خاصة من أن السنة تابعوا النقل عن خصمهم الايديولوجي (قارن مثلا فضل بن شاذان، إيضاح ٥٠٢، ٩ وما يليها). يظهر مثال أبي قطن عمرو بن الهيثم في الفصل ب ٣.٢.١.٢.٢.٢ كم كان قليلا ما يعرفه حتى شخص مثل أحمد بن حنبل في الحالات المنفردة.

(٢) Sezgin : Geschichte des Arabischen Schriftentum 1/165.

(٣) Sezgin : Geschichte des Arabischen Schriftentum1/108؛ إضافة إلى الملاحظة في تأريخ بغداد {١٢} ١٨٤، ١٤ وما يليها. حول تأريخ يحيى بن معين قارن الآن طبعة محمد مطاع الحافظ وغزوة بودير، دمشق ١٤٠٥/ ١٩٨٥.

(٤) الصفحة ٦٢٤ وما يليها؛ قارن أيضا الملاحظة في كتاب تأويل مختلف الحديث ١١، ٤ وما يليها = ١٠، ٤ وما يليها/ ترجمة ٩.

رستة مع بعض الإضافات والتعديلات [١]. خلال ذلك انتبه المعتزلة إلى مصدر المعلومات هذا. لم يكن لديهم رواية خاصة بهم من هذا النوع؛ كانوا في فترة نفوذهم الكبير قد قاوموا الحديث أو احتقروه. ولكن الآن، بعد إخفاق المحنة أصبحوا مهتمين بإثبات جذورهم فيما ظهر مؤخرا «كتزمت»؛ جاءت الأخبار الكثيرة حول القدريين بين خصومهم أصحاب الحديث ملائمة تماما. كان الجاحظ قد أعد مثل هذه القائمة في أواخر أيامه في كتابه الأمصار وعجائب البلدان الذي نشره في سنة ٢٤٨/ ٨٦٢ [٢]. وقد استخدمها الكعبي بعد نصف قرن في كتابه المقالات[٣]. إلا أنه عمل على قاعدة أوسع. وقبل كل شيء استشهد بكثرة بتلميذ للشافعي[٤] كان قد درس في البصرة و سعد فيما بعد ابن داؤد لدى التفاوض ضد ابن حنبل: أبو عبدالرحمن الصافي، وهو ابن قدري فلسطيني[٥]، كان قد تعرف على مخطوطاته عن طريق ابن بلاده أبي محمد عبدالله بن ابراهيم البغدادي من بلخ[٦]. وكان كتاب لداؤد الأصفهاني (المتوفى ٢٧٠/ ٨٨٤) الذي وجهه ضد الفقيه السني حسين بن علي الكرابيسي مصدرا آخر[٧]. كان لدى الأخير أيضا قوائم برواة ضعفاء صنفوا بحسب انتمائهم الطائفي[٨].

---

(١) الأعلاق النفيسة في: Bibliotheca Geographorum Arabicorum {7} 219، ٨ وما يتبعها/ ترجمة فيت ٢٦١ وما يليها.

(٢) قارن بشأن هذا العمل A. Miquel, Géographie humaine {1} 57 وما يليها؛ جرى تحقيق الأجزاء الباقية من قبل ص. أ. العلي في: مجلة كلية آداب بغداد ١٣/ ١٩٧٠/ ٤٣٩ وما يليها.

(٣) قارن هناك ١٠٢ و ١٠٦، ٦ وما يليها.

(٤) مقالات ٧٦، ٤؛ أنظر حوله الفصل ت ٤.١.٢.٣. يسميه الكعبي فيما بعد أحيانا ببساطة الشافعي (٧٨، ١؛ ٨٤، ٩ إلخ).

(٥) أنظر حوله الفصل ١.٢.٦ من هذا الكتاب.

(٦) يبدو أن الملاحظة في المصدر السابق ٧٥، ١٣ وما يليها تنسحب على المقطع التالي بأكمله وبهذا على عدد كبير من أقوال الشافعي. توفي عبدالله بن إبراهيم حوالى منتصف القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي وكان قد عرفه شخصيا، هو الذي عاش مثله بين بغداد وبلخ على السواء (تأريخ بغداد {٩} ٤٠٤ رقم ٥٠٠٨).

(٧) حول ذلك قائمة الأعمال {٣٣ ت}، يقتبس الكتاب في الصفحة ١٠٥ وما يليها ما يناقض الكعبي، وقبل ذلك ٩٤، الفقرة الأخيرة.

(٨) أنظر الفصل ت ٣.٦.

وقد استخدمها الكعبي هذه المرة كما هو واضح دون الإشارة الى داؤد الاصفهاني في كتابه «قبول الأخبار»[١]. وبالمناسبة فقد كان أبو عبدالرحمن الشافعي معلم داؤد[٢].

سعى المعتزلة إلى خلق ماض متين عن طريق الإشارة إلى قدريين مرموقين أدى إلى قيام قاعدة توثيقية لهؤلاء أوسع مما لغيرهم من الطوائف.

إلا أن المرء لا ينبغي هنا أيضا أن يغفل طبيعة المصادر.

هدف الكعبي التبريري دفعه إلى الاستشهاد حتى بثقاة اختلفت معاييرهم عن معاييره تماما مثل ابن حنبل[٣]. فهو يأتي أحيانا بأسماء اختفت تماما تقريبا من الأدبيات المتأخرة التي لا تنتمي إلى المعتزلة[٤]، إلى جانبها أخرى كثيرة إما رفع من شأنها أو أنها على الأقل لم تسبق بإشارة مباشرة إلى كونها قدرية. ومن جهة أخرى لم يشر إلى أن قائمته غير مستكملة وإلى أنه قد فوت عددا من أفضل الشهود لفرضيته ـ أشخاصا استبعدوا من مصادره استبعادا كاملا[٥].

لم يضف هؤلاء بعد ذلك أيضا إلى رواية المعتزلة المتأخرة. وقد استخدم محمد ابن يزدد[٦] استطرادات الكعبي في كتابه المصابيح الذي اتخذه بدوره من قبل

---

(١) حول هذا سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٦٢٣. تبدأ المقولة في مخطوطة القاهرة، مصطلح ١٤م في الصفحة ١٠٨أ (= صفحة ٢١٥) وما يليها؛ ذكر الكرابيسي قبل ذلك كمؤلف أيضا (١٠٧ ب وما يليها). يأخذ الكعبي بشأن القدريين هنا عدا هذا، من قائمة شخص يدعى أبا حاتم، إنه غالب الظن أبو حاتم محمد بن إدريس الرازي (المتوفى ٢٧٧/ ٨٩٠، قارن سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/ ١٥٣؛ حول هذا الصفحة ١٠٩أ، ٤ وما يليها).

(٢) الذهبي، سير أعلام النبلاء{ ١٠.} ٥٥٥، ١٠.

(٣) الصفحة ٨٥، ٣. ربما يأخذ عن كتابه *الإعلال*.

(٤) لأن المرء اعتبر حديثهم غير صالح تماما كما يُظن. أنظر الأمثلة في الفصل ب ١.٢.١.٢.٢.٢ في قائمة الجاحظ.

(٥) هكذا عبدالأعلى بن عبدالأعلى (الفصل ب ٣.٢.١.٢.٢.٢) أو جعفر بن جسر بن فرقد وأبو معمر التميمي (الفصل ب ٤.٢.١.٢.٢.٢).

(٦) يُظن أن هذا المؤلف توفي في النصف الأول من القرن ٤/ ١٠. لم يجر التحقق من هويته حتى اليوم (قارن تأملات مادلونغ في: قاسم ٣١ وما يليها ومجددا في: الإسلام ٥٧/ ١٩٨٠/ ٢٢٦، هامش ٣٠). إلا أننا نعرف الآن من فخري *في أنساب الطالبين* لآسماعيل بن الحسين المروزي أن اسمه الكامل هو أبو =

القاضي عبدالجبار كنموذج[١]. ورغم أن ابن يزدد يورد بعض الأسماء الجديدة، لكنه يستند في ذلك إلى صورة تاريخية مغلوطة ويرتكب أخطاء فادحة[٢]. تصل المادة من كتاب فضل الاعتزال لعبدالجبار في الآخر عن طريق كتاب سرح العيون لحاكم الجشمي إلى كتاب الشافي للمنصور بالله (المتوفى ٦١٤/ ١٢١٧)[٣] وطبقات المعتزلة لابن المرتضى[٤].

لم يعد هذا الاتجاه المعتزلي يؤثر على أدبيات الجرح والتعديل السنية. وقد نسيت أيضا الأعمال المتزمتة المبكرة التي استشهد بها الكعبي. إلا أن المادة جمعت من جديد مرة بعد أخرى، في القواميس البيوغرافية للرواة «الضعفاء» على سبيل المثال، ولكن في الأعمال الكاملة مثل التهذيب للمزي (المتوفى ٧٤٢/ ١٣٤١) أو موجزه من قبل ابن حجار العسقلاني. وقد كانت مساهمة بعض الطائفيين حتى في مادة الحديث لأهم مجموعتين قانونيتين وهما البخاري ومسلم مربكة من وجهة النظر المتأخرة بشكل خاص. عدد السيوطي الأسماء التي نصادفها هنا في كتابه تدريب الراوي استنادا إلى أعمال تحضيرية أقدم[٥]. وقد فعل أبن حجر العسقلاني في مقدمة تعليقه على صحيح البخاري الشيء نفسه مقصورا على هذا العمل وحده[٦].

يغري التكرار المستمر للمادة نفسها إلى التصديق بسهولة بشهادات متراصة، لا

= بكر (بن) محمد بن يزداذ الوراق (هناك ٢٤٨، ٧ وما يليها). بهذا يُستبعد انسحابه على الوزير الذي يحمل هذا الاسم استبعادا تاما. أقرب من تشير إليه الكنية أبو بكر هو الفقيه المذكور لدى السهمي، تأريخ جرجان ٣٨٠ رقم ٧٤٤؛ لكن هذا لا يرد كالوراق وأنما كالقطان.

(١) فضل ٣٣٤، ٧ وما يليها؛ هناك أيضا يذكر الجاحظ مثلا (٣٤٣، ٤ وما يليها).

(٢) يذكر مثلا عمر الثاني والأوزاعي (فضل ٣٣٩، ٨ وما يليها)، جعفر الصادق (٣٣٧، ١ وما يليها) إلخ.

(٣) هناك {١} ١٥١، ٣ وما يليها.

(٤) حين لا يذكر هنا اسم أو آخر فإن الأمر يتعلق بسهو وحسب.

(٥) قارن طبعة عبدالوهاب عبداللطيف (القاهرة ١٣٨٥/١٩٦٦) {١} ٣٢٨ وما قبلها.

(٦) هادي الساري، مقدمة فتح الباري (القاهرة ١٣٤٧/١٩٢٨) {٢} ١١٢ وما يليها. لم يُسجل هنا الطائفيون فقط وإنما الرواة «الضعفاء» من كل الأنواع.

ينبغي للمرء أن ينسى أن المعلومات التي تبدو مع مرور الزمن موضوعية أكثر فأكثر لا تملك غالبا سوى قاعدة ضيقة. ولكن ينبغي مراعاة عدم التوازن قبل كل شيء. تطور علم الجرح والتعديل بالدرجة الأولى في العراق وايران؛ وهو لذلك أوضح وجهة في هذه المناطق. في المناطق الأخرى ينبغي أن يكون للمرء أناس معتمدون[1]؛ لكنه يصدر حكمه عندئذ عن طريق غير مباشر. المادة البيوغرافية التي توفرت حول سوريا والحجاز وبمقدار قليل عن اليمن، كانت محصورة بفترة معينة، وبكلمة عامة النصف الأول من القرن الثاني. مناطق معينة مثل مصر هي مناطق مظلمة تماما؛ بينما يحتل العراق بالمقارنة بها مكانا أكبر مما ينبغي. على المرء أن يتجنب تقديم إحصائيات أو رسم خطوط بيانية؛ ولا يجوز الاستدلال أيضا على اختفاء «الطوائف» بسبب عدم توفر المعلومات. نستطيع أن نستدل على قلة استخدام المصطلحات العراقية في سوريا من كونها لا ترد في الأعمال السورية مثل تأريخ أبي زرعة (توفي عام ٢٨٠/ ٨٩٣) أو تأريخ دمشق لابن عساكر إلا نادرا. أو ـ في الحالة الأخيرة ـ لم تدخل أحيانا إلا من خلال مادة عراقية مستوردة. على المرء أن يبذل جهدا ضمن الوضع الراهن للبحث، أن يدمر الرتابة الخادعة للمصادر ويعيد خلق فردية الأشخاص في العرض المنظم.

(١) قارن الدور الذي لعبه عبدالرحمن بن ابراهيم القرشي، المسمى دُحيم، قاضي الرملة والمتوفى ٢٤٥/ ٨٥٩، بالنسبة لسوريا (أنظر الصفحة ٩٧ وما يليها أو ١١١). كان قد جاء إلى بغداد في سنة ٢١٢/ ٨٢٧ للمرة الأولى واتخذ هناك بأحكامه القرارات حول سمعة رفاق بلاده (حوله تأريخ بغداد {١٠} ٢٦٥ وما يليها رقم ٥٣٨١؛ سوردل في: Revue des Etudes Islamiques, Paris 48/1980/164)

١ـ سوريا

١ . ٠ ملامح عامة

كانت سوريا في نظر سكانها البلاد التي تقع فيها القدس، والتي عاش فيها الأنبياء والخلفاء[١]. القدس، تعني: تلك الصخرة على جبل صهيون التي كان الرب، حينما يهبط على الأرض، ينطلق منها عائدا إلى السماء[٢]. الأنبياء، كان هذا ذكريات عن الماضي اليهودي والمسيحي. أما الخلفاء فقد كانوا الحاضر؛ كممثلي الله على الأرض لم يكونوا قد اعتبروا أقل من الأنبياء[٣]. لقد أظهروا احترامهم للماضي: تلقى معاوية البيعة في القدس وصلى بعد ذلك في الجلجلة وفي حديقة جثسيماني عند جبل الزيتون، وقد زار يومذاك قبر مريم في وادي قدرون[٤]. وقرر هشام أن يضحي لإلياس بعدد من الجمال حين انتشر وباء في سوريا عام ١٠٧/ ٧٢٦.[٥] ويبدو أن سليمان الذي اعتبر نفسه من خلال اسمه

---

(١) قارن الحديث في كتاب الفتن لنُعيم بن حماد، ترجمه مادلونغ في: Studia Islamica, Paris63/1986/15.

(٢) أنظر حول هذا بالتفصيل الفصل ث ٣.١.٢.١ وموقتا، الإله الفتى ١٤، الهامش ٤؛ هنا أيضا في الصفحة ١١٦. قارن حول قدسية القدس في الإسلام لازاروس يافه في: جي. اوسترايشر وأ. سيناي (محققان)، القدس ٢٢١ وما يليها (= بعض المظاهر الدينية للإسلام ٥٨ وما يليها)؛ كذلك إ. حسون في مقدمته عن أبي بكر الواسطي، فضائل البيت المقدس، صفحة ١٠ وما يليها.

(٣) كرونه/ هندس، خليفة الله ٢٧؛ إضافة إلى الفصل ٣.٣ من هذا الكتاب.

(٤) Chronica minora71، ٥ وما يليها/ ترجمة شابوت ٥٥؛ إضافة إلى هذا Tritton, Non Muslim Subjects 102 وحسون ١٨ والصفحة التالية. هذا لا يعني بالطبع أنه زار في هذه المناسبة أماكن الصلاة المسيحية فقط، إنما كانت هذه فقط بالنسبة للمؤلف المسيحي جديرة بالاهتمام.

(٥) ثيوفانِس ٤٠٤، ١٤ وما يليها دي بور، مترجمة في: كتاب التأريخ البيزنطي {٦} ٣٨.

خليفة سليمان جعل مدينة القدس عاصمة له[١].

فعل ذلك كما رأينا[٢] في فترة مفعمة بالأمل. حين حاصر القسطنطينية رأى اليهود اقتراب سقوط «ادوم». نقل هذا الأمل حتى عهد يزيد الثاني رجل يدعى سيفيروس (سفيرا) الذي ادعى أنه المسيح في منطقة ماردين[٣]. إلى جانب هذا سجل مصدر إسلامي[٤] أنه في عهد سليمان نفسه أيضا كان ثمة شخص ظهر في دمشق وجعل أتباعه يسمونه «الراعي»؛ وقد اعتقله سليمان ويزعم أنه اختفى ذات يوم[٥]. في الوضع السياسي المذكور اقترب اليهود والمسلمون أحيانا من بعضهم حقا؛ فقد حقق اليهود في عهد الحكام الجدد أرباحا فقط. سمح لهم بدخول القدس ثانية؛ وكان هيراكليوس قد جدد مرسوم النفي بعد غزو الفرس[٦]. كانت إزاحة نسب القوى بالنسبة للمسيحيين واضحة بلا شك. ولم يكن مصادفة فيما يبدو أنهم سجلوا «الحوار» الذي أجراه في دمشق راهب مع يهودي حوالى عام

---

(١) ر. آيزنر، بين الحقيقة والخيال ٤٠ مع الهامش ١٨. المبنى من العصر الأموي جنوبي الحرم، الذي كشف عنه حوالى ١٩٧٠ يمكن أن يعود إليه (المصدر السابق مع مصادر أخرى). [قارن الآن بمعنى مختلف M. Rosen - Ayalon, The Early Islamic Monuments of al-Haram al-Sharif 8 وما يليها].

(٢) أنظر الصفحة ٢٨ من هذا الكتاب.

(٣) حول هذا جي. ستار في: Revue des Etudes Juives, Paris 102/1937/81 وما يليها، أيضا بارون، تأريخ اليهود الاجتماعي والديني {٥} ١٩٣ وما يليها و 1199 {14} Encylopaedia Judaica وما يليها. كان المُطالِب مسيحيا في البداية.

(٤) أبو عيسى الوراق لدى أبي المعالي، بيان الأديان ٥٦، ـ ٤ وما بعدها.

(٥) من الواضح أنه ليس سيفيروس. نقل العنوان Roenu إلى العربية وفسد في الطباعة. إلا أنه استعمل كما يبدو في حلقة أبي عيسى الإصفهاني أيضا (مونو في: ahrastani, Livre des Religions 605 وما بعدها؛ إضافة إلى الفصل ب ١.١.٢.٣ من هذا الكتاب). في التوراة يسمى داوْد الذي ينحدر المسيح من نسله «راعيا» (حزقيال ٣٤، ٢٣ وما بعدها؛ إرميا ٢٣، ١ وما بعدها).

(٦) قارن حول وضع اليهود قبل الإسلام جي. ستار، A History of Palestine, 634 ـ ١٠٩٩، ترجمة بـرويـدو، كـامبـردج ١٩٢٢ و M. Avi-Jonah, The Jews of Palestine. A political history from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest أوكسفورد ١٩٧٦؛ حول الفترة التي تلت ذلك ١ ـ ٣، تل أبيب: ١٩٨٣. باختصار الآن أيضا سانت ليَدر في: {24} Proceedings Bilad al-Sham، الجزء الأول ١٧٥ وما يليها.

٦٨٠، أي قبل عهد عبدالملك، وكما هو معروف خرج منه ظافرا[١]، وقد حضره كما بلغنا مسلمون أيضا[٢].

كان عدد المسيحيين في البلاد لا يزال كبيرا. هاجر منتسبو الفئة العليا للكنائس الكبيرة وحدهم، «المالكيون»، وحتى بين هؤلاء كان ثمة «خونة» كما يظهر مثل عائلة يوهانس دامسكينوس[٣]. غالب الظن أن جد يوهانس، منصور بن سرجون كان عربيا استنتاجا من الاسم، وبحسب بعض التقارير كان هو الذي سلم دمشق للمسلمين[٤]. كانت الأوضاع معقدة. كان المسيحي في حالات نادرة فقط يونانيا، وغالبا حتى ليس سوريا يتحدث الآرامية. كان الروم حين بنوا طرقا معبدة على أطراف الصحراء السورية قد أسكنوا في المناطق المستصلحة العرب المستقرين[٥]، تفاهم هؤلاء جيدا مع القبائل التي كانت ترعى في الصحراء خاصة كلب[٦] أو تغلب في الشمال، التي وقفت ضد عبدالملك[٧]. كانوا قد أصبحوا مسيحيين إلا أنهم كانوا يعطون الأولية

---

(١) فـي: G. Bardy, Les Trophées de Damas: Controverse judeo-chrétienne du VII^e siecle, Patrologia Orientalis 15/1920/171 وما يليها؛ إضافة إلى ذلك الآن سويرمان في: Orientalia Christiana 71/1987/153 وما بعدها.

(٢) المصدر السابق ٢٣٣، ٩ وما بعدها. قارن أيضا المناظرة التي أجراها سيرغيوس الناسك المستعمِد على سبيل المثال بعد نصف قرن، بين ٧٣٠ و ٧٥٠، مع يهودي (تحقيق وترجمة هايمان في Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 338 ـ ٩ = سيري ١٥٢ ـ ٣)؛ كان خطر أن يقع مسيحيون في اليهودية حتى في ذلك الوقت لم يُدرأ نهائيا كما يبدو (ترجمة، الصفحة ٧٤ وما يليها).

(٣) حول هذا ساهاس، جون دمشق ٢٦ وما يليها؛ كرونه، عبيد فوق ظهور الخيل ٢٣٧، الهامش ٣٥٨.

(٤) المصدر السابق ٧ و ١٧.

(٥) حول هذا هـ. گاوبه في: مجلة جمعية فلسطين الألمانية ٩٥/ ١٩٧٩/ ١٨٢ وما يليها؛ قارن خاصة الخريطة في صفحة ٢٠٠. أيضا ترمنغهام، المسيحية وسط العرب ١١٦ وما يليها مع خريطة في الصفحة ١٢١؛ الدوري، العرب والأرض في بلاد الشام، في: مؤتمر بلاد الشام ٢٥ وما يليها؛ عثمنة في: Jerusalem Studies in Arabic and Islam, Jerusalem 8/1986/196 وما يليها.

(٦) لكنهم أقاموا أيضا في سلامية، سلامياس القديمة، في الجولان وغيرها. (قارن حول ذلك فوك في: إنسكلوبيديا الإسلام الطبعة الجديدة ٤٩٢ ب، ;Belyaev, Arabs, Islam and the Arab Caliphate, 155 Rabbath, L'Orient Chrétien à la veille de L'Islam191 وما بعدها.

(٧) أنظر الصفحة ١١ من هذا الكتاب؛ حول تغلب بوجه عام ترمنغهام ١٧٣ وما يليها. فيما بعد أضيف الفزارة خاصة (قارن الخريطة لدى غاوبه). حول فزاري بين فقهاء الفترة الإسلامية المبكرة في سوريا =

لعقيدتهم القبطية بسبب استقلالهم؛ ولم يكونوا في العهد الإسلامي أيضا متعاونين مع البيزنطيين بأية حال[١]. كانت كلب قد بايعت محمدا؛ إلا أن هذا كان قرارا سياسيا على الأقل بقدر ما هو دخول إلى الدين. لم يتعرض الشاعر الأخطل، وهو من قبيلة تغلب وقبطي[٢]، في البلاط للتمييز بسبب عقيدته.

ساء الجو في عهد العباسيين؛ لم تعد ثمة ضرورة للتعاون. في بداية عهد الخليفة المنصور في ١٣٨/ ٧٥٦ مَنع الحاكم المسيحيين من التحدث إلى المسلمين عن دينهم δογματιξειν.[٣]؛ وفي عهد المهدي نشأت موجة جديدة من الدخول في الدين[٤]. ولكن في عهد الهادي في ١٦٩ ـ ١٧٠/ ٧٨٦ أعيد بناء أرضية الموزاتيك لكنيسة اسطيفان في أم الرصاص/ ميبعت في شرق الأردن، التي كانت قد اكتشفت حديثا[٥]. وفي سهل البقاع، في لبنان وحتى في مدينة مثل حمص، التي شعر فيها المسلمون منذ زمن بعيد بأنهم في وطنهم كان لا يزال يعيش عدد كبير من المسيحيين[٦]. إلا أن حمص، إيميزا القديمة، هي استثناء؛ فالعوائل العربية الجنوبية التي سكنت هناك، انتقلت إلى هناك فيما يبدو لأن المدينة كانت قاعدة مهمة لعمليات حرب العقيدة[٧]. لم يترك المسلمون في المراكز القديمة

= أنظر الصفحة ١٢٧.

(١) قارن الآن أيضا بشأن الأوضاع الدينية المعقدة في سوريا قبل الإسلام ك. ـ ب. هازا، دراسات في تأريخ طبيعة شمال سوريا في العصر الأموي. (أطروحة دكتوراه، كيل ١٩٧٥)، صفحة ١٠١ وما يليها؛ حول القبائل في الشمال، المصدر السابق ١٤٠ وما يليها.

(٢) أنظر حوله بلاشيريه في: إنسكلوبيديا الإسلام الطبعة الجديدة {١} ٣٣١، سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ٢/ ٣١٨ وما يليها.

(٣) تيوفانس ٤٣٠، ٨ وما بعدها/ ترجمة المؤرخين البيزنطيين {٦} ٧٤.

(٤) Fiey, Chrétiens syriaques sous les Abbasides 34 وما يليها.

(٥) حول هذا M. Piccirillo في: Liber Annuus 36/1986/353 واللوحة ٧٠ ـ ٧٤. الآن أيضا R. Schick, The Fate of the Christians in Palestine during the Byzantine-Umayyad Transition, A. D. 600-700 (أطروحة دكتوراه، شيكاغو، ١٩٨٧)، صفحة ٦٩٨ وما يليها؛ يُدرَس في هذا العمل وضع فلسطين بتفصيل استنادا إلى الحفريات، خاصة الكنائس.

(٦) حول هذا سوردل في: Revue des Etudes Islamiques, Paris48/1980/163 وما بعدها.

(٧) حول هذا الفصل ٣.٥.٢.١ من هذا الكتاب.

الأخرى بصرف النظر عن دمشق، سوى آثار ضعيفة نسبيا؛ تلفت النظر قلة البصريين أو البيروتيين الذين يصادفهم المرء بين فقهاء تلك الفترة. استقر الأوزاعي أيضا في بيروت، إلا أنه عاش خارج المدينة من أواخر الفترة القديمة؛ منطقة الأوزاعي الذي يُرى فيها قبره تبعد حوالى ٥ كلم عن الميناء القديم[١].

أصبحت الأرض في الجهة الأخرى من حمص وقينسرين غير ودية. اجتمع المرء سنة بعد أخرى لحملة الصيف في دابق، إلى شمال حلب التي كانت يومها ليست ذات أهمية، في شارع هيرابوليس/ ممبغ المؤدي إلى الأناضول[٢]. كان ثمة أمان هنا في العواصم المحصنة فقط وفي الثغور البارزة. وبينها كانت ثمة أرض لا تعود لأحد خلت شيئا فشيئا من السكان؛ تشهد بذلك المدن الميتة خارج حلب حتى اليوم[٣]. تحصنت بيزنطة خلف جدار جبل طوروس. كذلك أيضا استخدمت تفوقها البحري. وهكذا تحولت المدن الساحلية أيضا إلى ثغور دافعت عن القلب، دمشق وحمص وغيرهما: جبلة، طرطوس، طرابلس، بيبلوس،

---

(١) قارن حول بيروت في العصر الروماني جي. لاوفري في: صعود وسقوط العالم الروماني {٨} ١٣٥ وما يليها. ـ على المرء أن ينتبه على أية حال إلى المساجد الأموية القديمة في بصرى وحماة (حول هذا كريسويل، العمارة الإسلامية المبكرة {١} ٤٨٤ و ١٧ وما يليها). حول أسلمة سوريا وفلسطين بوجه عام الآن ليفتسيون في: Gervers/Bikhazi, Indigenous Christian Communities وما يليها ٢٨٩.

(٢) إنسكلوبيديا الإسلام الطبعة الجديدة {٢} ٧٢ ب تحت الكلمة؛ بتفصيل أكبر حول هذا الموضوع هازا، تأريخ طبيعة شمال سوريا ٥٣ وما يليها و٨ وما يليها؛ حول حلب المصدر السابق ١٧ وما يليها.

(٣) ربما كانت نتيجة لحرب الفرس في زمن هرقل؛ فضلا عن هذا فقد شهدت في العهد الأيوبي مرة أخرى ازدهارا جديدا (جي. سوردل ـ تومينه في: Arabica 1/1954/187 وما يليها. بشكل أساسي حول هذا بيلهاوزن، حروب العرب مع الروم في العصر الأموي، في: Nachr. Kön . Ak . Wiss. 1901، رقم ٤، صفحة ٤١٤ وما يليها؛ بناء على ذلك وفي إطار زمني أوسع اي. هونغمان، حدود الامبراطورية البيزنطية الشرقية ٣٩ وما يليها. ملخصا في انسكلوبيديا الإسلام {١}٧٦١ تحت كلمة عواصم وقاموس القرون الوسطى {٢} ١٣٢٥. ثمة مصدر جديد، لكنه عن الفترة الحديثة هو الفصل المتعلق بالموضوع لدى إبن شداد، الأعلاق الخطيرة، تحقيق ايدي في: Bulletin d'Etudes Orientales, Damaskus 32 ـ ٣٣/ ١٩٨٠ ـ ١/ بالعربية، الجزء ٣٢ وما يليه. عن المظاهر الاقتصادية قارن پ. فون سيفرس، الضرائب والتجارة في الثغور العباسية، في: Journal of the Economic and Social History of the Orient. Leiden 25/1982/71 وما يليها.

بيروت، سارافندا، طور، عكة، عسقلون[١]. هناك عاش المرء في وحدات في نقاط مراقبة الحدود مثلما هو الحال في الشمال؛ وقد أشيد في الحديث بمقبرة الأبطال في عسقلون[٢].

اكتسبت الحياة الفكرية للأطراف طابعا خاصا من خلال ذلك. وقد كان رجال القانون في سوريا معنيين دائما بالجهاد[٣] ولم يعرفوا غير ذلك الكثير كما ينقل عن المنصور في حديث له مع مالك بن أنس[٤]. اعتبر الجهاد في سوريا وحدها واجب كل فرد (فرض عين)، على العكس من العقيدة المتأخرة التي تحدثت بدلا من ذلك عن فرض كفاية. وقد وصف السوري مكحول كفاحَ العقيدة بأنه واجب؛ واعتبره الحجازيون على العكس عملا طيبا وحسب[٥]. ليس صدفة أن مسائل قوانين الحرب في مذهب الأوزاعي تأتي في المقدمة[٦]. وفي نفس الوقت أكد المرء انتماء المسلمين إلى بعضهم؛ واعتبر التضامن مع الحاكم أمرا بديهيا ما دام يئم المصلين ويتولى الجهاد[٧]. «لم تعرف القبائل العربية القديمة من السكان الأصليين منذ أجيال»، كما عبر عن ذلك الجاحظ، «شيئا آخر غير طاعة الملوك والكبار واتباع الحاكم»؛ لقد كانوا دائما «ملوكا أو قطعات مساندة

---

(١) قارن بهذا الصدد بصورة منفردة عمر عبدالسلام التدمري في: وقائع ومحاضرات المؤتمر العالمي ٣٥٣ وما يليها.

(٢) السيوطي، اللآلئ {١} ٤٦٠، ـ ٦ وما يليها. وصف المؤرخ وليد بن مسلم مثل هذا المعسكر الحدودي (تأريخ دمشق {١} ٢٦١، ١٤ وما يليها).

(٣) يعرض ابن سعد الفقهاء من الثغور بصورة مستقلة (طبقات {٢٧} ١٨٥ وما يليها).

(٤) ابن أبي هيثم، الجرح والتعديل، تقدمة ٢٩، ٦ وما بعدها؛ أنظر حول الوضع الفصل ب ١.٣.٢.١.٤ من هذا الكتاب.

(٥) حول هذا بالتفصيل ر. السيد في: دراسات ١٢/ ١٩٨٥/ ١٠ وما يليها. بهذا استؤنف في الواقع اتجاه وضعه القرآن ولم يُقطع إلا من خلال جعل القانون الإسلامي قانونا مدنيا (نوث، الجهاد المقدس ٣٣ وما بعدها). حول مكحول أنظر الفصل ١.٢.٢ وما يليها من هذا الكتاب.

(٦) شاخت، أصول ٣٤؛ إضافة إلى المواد المجموعة لدى عبدالله محمد الجبوري، فقه الإمام الأوزاعي {٢} ٣٩١ وما يليها. ـ قارن حول تأثير الأوزاعي في إسبانيا مكي، Ensayo sobre las aportaciones ٦٤ وما يليها.

(٧) روايات سورية حول هذا لدى سيد، المصدر المذكور سابقا ١٥ وما بعدها.

للملوك»[١]. لكن من رأى في الجهاد أكثر من مجرد واجب فقد منحه معنى داخليا من خلال العبادة والتنسك؛ كان الكفاح العقائدي هو «رهبنة الإسلام» كما ينص عليه أحد الأحاديث[٢].

١.١ العلاقة مع الشيعة

بقيت سوريا بعيدة عن الخلافات الدينية الداخلية فترة طويلة من الزمن على العكس من الكوفة والعراق بوجه عام. لم يستطع الشيعة أن يوطدوا وضعهم في إقليم معاوية[٣]. رغم أن بضعة من أتباع مختار استطاعوا الهرب إلى دمشق وتكيفوا هناك[٤]. إضافة إلى ذلك فمن المعروف أن الفاطمي مهدي عبدالله، انطلق من السلمية قرابة نهاية القرن ٣/ ٩ إلى المغرب؛ حيث عاش أجداده هناك منذ عدة أجيال. ولكن هذا لا يمثل الوضع بشكل عام؛ فقد عاش هؤلاء هناك متسترين خلف قناع التجار غير المؤذين[٥]. كان الاهتمام العام بسوريا منذ بداية العصر العباسي قد اضمحل حتى أن المرء كان يستطيع جيدا أن يعيش هناك متخفيا، خاصة في بقعة نائية مثل السلمية. وأقل من ذلك كان العباسيون الذين سكنوا خلال العصر الأموي في حميمة في الأردن الجنوبي أنفسهم يصلحون كخصم[٦]؛ ولم يكونوا يملكون يومذاك ملامح شخصية مذهبية. وقد شعروا هناك بالفزع تماما حين برر

---

(١) رسالة في الحَكمين، في: المشرق ٥٢/ ١٩٥٨/ ٤٢٦ وما بعدها.

(٢) بن حنبل، مسند {٣} ٨٢، ٩ وما يليها بإسناد سوري؛ A. J. Wensink: Concordance et Indices de la Tradition Musulmane {2} 312أ. هل يعني هذا أيضا أن المرء عاش عازبا في حالة الجهاد؟

(٣) حول هذا پيلات في: Studia Islamica, Paris 6/1956/54 قارن أخبار العباس وولده ١٤٦، ـ ٤ وما بعدها.

(٤) روتر، الحرب الأهلية الثانية ٢١٦. لا تزال تلعب دورا في الحرب الأهلية بين الوليد الثاني ويزيد الثالث (الأغاني {٧} ٧٧، ١٠ و ٧٨ و ١١ وما بعدها؛ الطبري {٢} ١٧٩٨، ٣ وما بعدها و ١٨٠٤، ١١ وما بعدها.

(٥) حول هذا أخيرا هالم في: ٥٤/ ١٩٨٦/ ١٤١ وما يليها؛ نفسه أيضا في: Revue des Etudes Islamiques, Paris 10/1979/30 وما يليها و ١٢/ ١٩٨١/ ١٠٧ وما يليها. حول قراءة سلاميا (مطابقة لليونانية Σαλαμιάς) بدلا من سلاميّة قارن هالم في: Revue des Etudes Islamiques, Paris المصدر السابق ١٤٢، هامش ٤٢.

(٦) قارن انسكلوبيديا الإسلام الطبعة الجديدة {٣} ٥٧٤ تحت كلمة الحُميمة.

أحدهم في حمص بعد الثورة إبادةَ الأمويين بكون العباسيين هم من عائلة النبي[1].

وكان المرء في حمص يتحدث الآن بوجه خاص ضد علي «الدينا إمامنا»، ألا وهو معاوية، «ولكم إمامكم»، هذا ما واجه حريز بن عثمان الرحابي (توفي ١٦٣/ ٧٨٠) العراقيين به؛ قال: «**ونحن نبغضه [نبغض عليا]، قالوا: لم؟ قال: لأنه قتل أجدادي**»[2]. من الممتع أن يكون هذا التصريح قد صدر عن عربي جنوبي؛ في الكوفة كان هؤلاء يشكلون غالبية الشيعة. وبلغ بعربي جنوبي آخر من حمص وهو عبدالله بن سالم الأشعري أن يدعى في نفس الفترة تقريبا أن عليا ساهم في قتل أبي بكر (!) وعمر[3]. ولم يفلح في تغيير المزاج في المدينة إلا الراوية إسماعيل بن عياش (١٠٦/ ٧٢٤ ـ١٨١/ ٧٩٧) من خلال نقله فضائل علي[4]. ولكن بعد أكثر من جيلين حصل إبراهيم بن يعقوب السعدي، وهو إيراني من جوزجان درس في العراق واستوطن في دمشق (توفي ٢٥٦/ ٨٧٠ أو ٢٥٩/ ٨٧٣)، على لقب الحريزي لأنه من الخوارج وكان قد عبر مثل حريز بن عثمان عن نفوره من علي علانية[5]. ولم يطلق أي إنسان اسم علي أو حسن أو حسين على أبنائه؛ وفي الفترة المبكرة من العصر العباسي أيضا حملوا أسماء معاوية، يزيد أو وليد[6].

---

(١) ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب {٧} ٣٣٩ وما يليها رقم ٥٦٧ تحت اسم علي بن أبي طلحة سالم الهاشمي.

(٢) العقيلي، ضعفاء {١} ٣٢١ وما بعدها رقم ٣٩٧؛ ميزان رقم ١٧٩٢؛ مصادر أخرى قارن أبا زرعة، تأريخ ١٥٤، الهامش ٣. أيضا عزمي، دراسات ١٣١.

(٣) ميزان رقم ٤٣٣٨. ينتج توقيته عن أن معلمه (المصدر السابق رقم ٧٥٤٤) كان تلميذا لأبي أُمامة الباهلي الذي توفي في سنة ٨٦/ ٧٠٥ (خليفة، طبقات ٧٧٥ رقم ٢٨٣٩).

(٤) المصدر السابق رقم ٩٢٣ = {١} ٢٤٠ وما بعدها.

(٥) ميزان رقم ٢٥٧؛ تهذيب التهذيب {١} ١٨١ وما يليها رقم ٣٣٢؛ بن عساكر، تهذيب تأريخ دمشق {٢} ٣١٠، ـ ٦ وما يليها؛ روزنتال في: تأريخ الطبري، مقدمة ٢٦. قُرنت النسبة أحيانا جريري (هكذا لدى السمعاني، أنساب {٣} ٢٦٤، ٥ وما يليها. كذلك يرد حريز نفسه لدى خليفة، طبقات ٨٠٨ رقم ٣٠٢٠ كجرير. يقال إن حريزاً قد شتم عليا كل يوم سبعين مرة في الصباح وسبعين مرة في المساء (ابن حبّان، المجروحون {١} ٢٦٨، ١٢). تصريحات أخرى مغالى فيها له قارن مادلونغ في: Studia Islamica, Paris 63/1986/29

(٦) ياقوت، إرشاد {٥} ٣١١، ٨ وما يليها.

بغير كلفة قوّل المرء علياً إن جبريل أخبر النبي بأن أبا بكر أفضل من في الجماعة لخلافته[1]. وحين استقر نصاعي في الفترة الأخيرة من حياته في دمشق طلب منه أن ينقل حديثا يمدح معاوية[2]. وهكذا فإنه لا يخلو من المعنى أن يكون الفقيه المعتزل قاسم بن خلال قد مثّل في هذه المدينة مع العراقي هشام الفواطي وجهة النظر القائلة بأنه لم يكن بين رفاق النبي ـ من بينهم علي ـ من شارك في محاصرة وقتل عثمان[3].

١.٢ القدرية

كانت القدرية أول حركة دينية فكرية أثارت المشاعر في سوريا. إلا أننا لا نكاد نستطيع أن نتثبت منذ متى أصبحت قوة سياسية واجتماعية بالمعنى الحقيقي. لا يبدو أن الأمر كان كذلك في وقت مبكر. يمكن إثبات الأفكار القدرية بشكل مؤكد في خلافة هشام أولا، في الفترة التي أعقبت ١١٠/ ٧٢٩ بقليل. ورغم أننا نملك بعض الأخبار عن عهد عبدالملك وعن خلافة عمر الثاني الإصلاحية القصيرة خاصة؛ لكن الصورة التاريخية التي توفرها مصادرنا والتي ترى القدرية دائما كـ «بدعة» كافر وحسب وتبحث لذلك عن أصلها، عن أول القدريين، تجعل الوضع مضبيا.

١.٢.١ مسألة الأصل

يستخدم هذا النموذج أفكارا طورت في سوريا للمرة الأولى في أواسط القرن الثاني من قبل مثقفين غير قدريين. إلا أن هؤلاء لم يكونوا يملكون يومذاك مفهوما موحدا. رأى الأوزاعي (توفي في ١٥٧/ ٧٧٤) في معبد الجُهني أساس كل البلاء، فقد أُغريَ هذا، كما يدعي، من قبل مسيحي كاثوليكي اسمه سوسن[4]. أورد

---

(١) ابن منظور، مختصر تأريخ دمشق {١٦} ٢٠، ٧ وما بعدها.

(٢) گولدتسيهر، دراسات محمدية {٢} ٤٦.

(٣) أنظر الفصل ج ٣.٧. من هذا الكتاب.

(٤) حول هذا بصورة أكثر تفصيلا في مقالتي في: الكتاب التذكاري لماير ٦١.

سعيد بن عبدالعزيز التنوخي الذي توفي بعد الأوزاعي بعشر سنوات اسما آخر. أشار إلى أن أبا إدريس الخولاني (المتوفى حوالي ٨٠/ ٧٠٠) قاض ويُزعم أنه قاضي دمشق أيضا في عهد عبدالملك[١] نصحه ألا يزور محاضرة شخص يدعى أبا جميل لأن هذا لا يؤمن بأن الأقدار بيد الله؛ وقد هاجر أبو جميل نتيجة لذلك إلى حمص[٢]. ويجوز لنا أن نخمن أن «الكافر» المقصود هو التابعي أبو جميل مسلم بن قرة الأشجعي، الذي نسمع عنه أنه نقل عن عوف بن مالك، واحد من صحابة النبي مقيم في دمشق[٣]. لكن أثره اختفى ونسي خبر سعيد بن عبدالعزيز. والأمر مختلف تماما مع خبر الأوزاعي حيث تكرر كثيرا في المصادر اللاحقة.

يرتبط هذا بكونه سُويدَ من قبل روايات من خارج سوريا، والتي يتعين علينا البحث عن أصلها في البصرة. إلا أنه يتضح أيضا لدى المقارنة أنها تعقبها زمنيا وغالب الظن أنها مستوحاة منها[٤]. نصادف في الجهتين التوجه نفسه: تدمغ القدرية على أنها حركة عسكرية قادت أبطالها إلى الكارثة كما استحقوا. فقد أعدم معبد الجهني مع أخيه بسبب مشاركته في انتفاضة ابن الأشعث في سنة ٨٣/ ٧٠٢ في دمشق. فوق ذلك نسي المرء أنه كان حتى ذلك الوقت شخصا مرموقا جدا؛ لقد بعثه عبدالملك إلى البلاط البيزنطي كرسول وعهد إليه بتربية أحد أبنائه. وقد كلف بتقديم الفتوى وقد كان موثوقا به في الحديث أيضا[٥]. لذلك فلا مجال

---

(١) حوله سيرة مفصلة في تأريخ دمشق أنظر تحت اسم عائذالله بن عبدالله (تراجم حرف العين، تحقيق فيصل ٤٨٥ وما يليها، خاصة ٥١٤، ١٤ و ٥١٩، ٨ وما يليها)؛ كذلك فان ايس، بين الحديث وعلم الكلام وبدايات، الفهرست تحت الاسم.

(٢) م. أبيض، التربية والثقافة العربية في الشام والجزيرة ٣٤٨/ Culture et éducation 263 عن أبي عساكر.

(٣) قارن الدولابي، كُنى {١} ١٣٨، ١١ بالارتباط مع الفسوي {١} ٣١٨ وما بعدها .لا يذكر ابن عساكر في كتابته لسيرة أبي جميل للأسف أكثر مما أخذه عنه م. أبيض.. قارن بشأن عوف بن مالك، ابن عبدالبار، استيعاب رقم ٢٠٠٣ وابن حجر، إصابة {٣} رقم ٦١٠١؛ كان ينتمي إلى نفس قبيلة أبي جميل ويقال إنه استقر في حمص أيضا.

(٤) الكتاب التذكاري لماير ٧٦.

(٥) المصدر السابق ٥٤ وما يليها. يعترف بالواقعة في رواية أبي زرعة، تأريخ ٣٧٠ رقم ٧٩٩.

للقول بأنه استبعد لأسباب فقهية. يُظن أن المرء لم يرد أن يقول هذا أيضا في البصرة. فقد عاش في جيرة مباشرة مع عدد غفير من القدريين الذين لم تتضرر سمعتهم حتى ذلك الوقت. أكثر من ذلك: كان المعلم الذي استشهد به نفسه قدريا[١]؛ ولا يكاد يقوم شك في أن تقاليد معبد نشأت في حلقة طلاب حسن البصري. لم يستخلص حسن البصري من وجهات نظره نتائج ثوروية كما يعتقد المرء[٢].

٢.٢.١ غيلان الدمشقي ومحيطه

بدا هذا في سوريا مختلفا قليلا. لم يهتم المرء بحسن البصري كثيرا. ومن جهة أخرى فقد جرت بعد جيل من موت معبد الجهني إعدامات مثيرة. دفع غيلان الدمشقي مع شخص يدعى صالح بن سويد حياته ثمنا لمذهبه القدري في عهد هشام. لذلك تبع الأوزاعي خط التطور حتى بلغه. نقل غيلان، هكذا قال، عن معبد[٣]. وقد كان يمكن بالفعل الايحاء بوجود متوازيات؛ فقد دخل غيلان أيضا البلاط وتمتع في الظاهر بالاحترام. كان كاتبا؛ وأدار في عهد عمر الثاني كما يبدو العملة في دمشق[٤]. حين سافر هشام في عام١٠٦/ ٧٢٤ إلى مكة للحج، نجده ضمن مرافقيه[٥]. لم يكن فقيرا؛ كان يملك بيتا عند باب الفراديس في ضواحي المدينة[٦]. إلا أنه على العكس من معبد مولى؛ كان والده كاثوليكيا قبطيا كان اسمه قبل دخوله الإسلام يوناس وسمى نفسه بعد ذلك مسلما. لا يحتاج المرء في ذلك أن

---

(١) أنظر الفصل ب ٢.٢.٢.١.

(٢) الكتاب التذكاري لماير ٦٠. المزيد حول هذا في الفصل ب ٢.٢.٢.

(٣) المصدر السابق ٦١.

(٤) قارن حول هذا استطراداتي في بدايات ١٧٧ وما يليها، خاصة ١٧٩ والصفحة التالية، ١٨٤ وما بعدها و١٩١. من الآن فصاعدا يرد أن غيلان أراد أن يدخل مع صالح بن سويد في حراسة قصر عمر (المصدر السابق ١٨٦ وما بعدها) إلا أن هذا يرد في سياق أسطوري؛ يبدو أنه مستنتج من أن صالحا كان من الحرس بالفعل.

(٥) المصدر السابق ٢٢٥ و ٢٣٣.

(٦) المصدر السابق ١٧٩.

يفترض أنه أصبح مولى لدى احتلال مصر[1]؛ كانت في بيروت أيضا جماعة قبطية، اضمحلت في عهد معاوية في أبعد الأحوال[2]. ولكن ما يلفت النظر أنه كان مولى عثمان أو خليفته؛ ربما كان الدخول في الإسلام قد جرى في وقت مبكر، والراجح أن الأب والابن حصلا على بعض امتيازات رفعة العائلة الحامية.

ربما مكننا الوضع الاجتماعي لغيلان أن نفهم بشكل أفضل أيضا لماذا حدثت في ما بعد فضيحة حوله. لقد أشاع الأوزاعي من خلال استخلاصه أوجه التشابه مع معبد الجهني وسمومه المسيحية أن غيلان بسبب أصله المسيحي قد وقع في الكفر؛ لكن هذا الدافع لا يلعب أي دور في التقارير الباقية ـ والتي هي أيضا مجرد أساطير ـ. نعرف أكثر من ذلك أن الأرستقراطيين العرب ارتابوا في غيلان لأن تعليماته بدت مناسبة لزعزعة النظام الاجتماعي. فهو لم يؤمن بأن السلطة منحة من الله، كرزق مستحق لا ينبغي للمرء أن يشغل به ذهنه، وإنما على المرء أن يكسبه ويستحقه من خلال عمله الشخصي الصحيح[3]. وقد وضع بذلك موضع السؤال بديهية منحت الخلفاء منذ عهد عبدالملك الشرعية وتبنتها خطب البلاط الاحتفالية طوعا[4]؛ وكان الخلاف مع السلطة منتظرا.

ومع ذلك فقد بدا أن الأمر بحاجة إلى ذريعة خاصة. فحسب تقرير للمدائني اعتقل غيلان وصالح بن سويد عند عودتهما من أرمينيا. كانت السيادة الإسلامية

---

(١) كما فعلت هذا في *بدايات* ١٧٨.

(٢) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، تقدمة ٢٠٢ وما يليها؛ نبه كوك في عقيدة الإسلام المبكرة ٢١١، الهامش ٣٠ إلى هذا الموضع لأول مرة. رحّل معاوية العاملين المصريين في السفن إلى الساحل السوري (البلاذري، فتوح ١٤٠، ١٠ وما بعدها). يميز في الموضع المذكور لدى ابن أبي حاتم بين الأقباط و«المسيحيين»، أي المماليك المحليين.

(٣) *بدايات* ٢٣٥ وما بعدها. قارن بشأن *الرزق* بمعنى قوت (استخدمها الوليد الثاني في رسالته إلى هشام منسحبة على السلطة (أنظر الفصل ١.٢.٤ من هذا الكتاب وما بعدها). لدى الطبري {٢} ١٧٤٦، ١٣ = الأغاني {٧} ١٣، ٣.

(٤) بين الحديث وعلم الكلام ١٨١ وما يليها. تابعت رواية المعتزلة حمل هذا التفسير لمذهب غيلان، وهي لا تزال موجودة لدى الشيعي أبي طاووس (المتوفى ٦٦٤/١٢٦٦)، الطرائف في معرفة مذهب الطوائف ٣٥٩، ـ ٦ وما يليها. إضافة إلى الفصل ١.٢.٨.١ من هذا الكتاب.

هناك مهددة تهديدا جديا. كان الخزاريون قد هزموا قوات جراح بن عبدالله الحكمي الذي عينه هشام حاكما على الولاية، في ١١٢/ ٧٣٠ وقُتل في المعركة؛ لقد اقتحموا أذربيجان ووصلوا ديار بكر والموصل. لم يكن الجراح في الأوساط الورعة محبوبا بشكل خاص؛ كان عمر الثاني قد عزله من منصبه كوال على خراسان وسجستان لأنه عامل المسلمين الجدد معاملة شديدة. لقد عبرتُ من قبل عن ظني بأن القدريئن، وقد كان واحد منهما على الأقل قريبا من المسلمين الجدد، ألا وهو غيلان، قد علما بهذا النقد ولذلك وقعا في أرمينيا في شُبهة تفتيت قوة الجيش[١]. تساند هذه الفرضية الآن رسالة لعبدالحميد بن يحيى ظهرت إلى الضوء منذ وقت قصير[٢]. كتبت بتكليف من مروان بن محمد الذي أعاد كحاكم لأرمينيا الاستقرار إلى الوضع العسكري. يشكو هذا إلى هشام من نفر من القدريين الذين أرسلهم الخليفة إليه مع إمدادات عسكرية، لأنه قد تبين أنهم يحكمون على رزقه بقصد وبحديث إلى الله ويريدون أن يضعوا إلى جانبه من يشاركه سلطته في إصدار الأوامر؛ وأنهم أجبروا من يختلف معهم في الرأي أن يشاركهم آراءهم، حتى أن هذا أصبح معروفا للجميع. وقد حذر مروان المشاغبين، كما يقول، ويريد أن ينزل بهم العقاب السريع. لعل هشاما قد حصل على الانطباع بوجود مؤامرة؛ على أية حال نفى في نفس الوقت مجموعة من القدريين إلى جزر دهلك في البحر الأحمر، مقابل ارتيريا الحالية[٣].

إلا أنه ليس سهلا تحديد هذا الوقت بدقة أكبر. لقد أخذت في الاعتبار وقتها إمكانية كون انتفاضة حارث بن سريج قد لعبت دورا. رغم أن حارث لم يكن

(١) بدايات ٢٣٣ وما يليها؛ قارن أيضا (تناول غير نقدي إلى حد ما) حسين عطوان، الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي ٥١ وما يليها.

(٢) طبعة إحسان عباس، عبد الحميد بن يحيى الكاتب ٢٠٧، ٢ وما يليها؛ إضافة إلى المقدمة في الفصل ٧.٢.١ والصفحة التالية من هذا الكتاب أيضا.

(٣) كان هناك يومذاك ما يشبه مستعمرة للسجناء (قارن إنسكلوبيديا الإسلام الطبعة الجديدة {٢} ٩٠ وما بعدها تحت كلمة دهلك. إضافة إلى الفصل ١.٢.٥.١ من هذا الكتاب).

قدريا لكنه كان هو الآخر قد وقف ضد السلطة الأموية ببرنامج ديني وتحالف مع الترگش الكفار. إلا أن هذه البداية تبدو لي الآن متأخرة جدا؛ فلم يوجه حارث بن سريج ضربته إلا عام ١١٦/ ٧٣٤[١]. إننا نحقق تقدما أكبر حين نتفحص السيرة الذاتية لقدري آخر مهم هو **أبو عبدالله مكحول بن أبي مسلم** حيث يُزعم أنه كان مشاركا في الأحداث أيضا. يقال إن هشاما كان يزمع إعدامه ولم يتخلَ عن ذلك إلا من خلال تزكية من أحد الموثوق بهم[٢]. كان مكحول وفق المصادر التي في متناول أيدينا قد توفي في ١١٣/ ٧١٣[٣]، بعد الجراح كما ذكر عرضا[٤]. والمؤلفون العراقيون وحدهم يقدمون معلومات لاحقة[٥].

ومن ناحية أخرى فلم يصبح مروان حاكما على أرمينيا إلا في عام ١١٤/ ٧٣٢. إنه ليصعب التوفيق بين هذه المعلومات؛ ولكن من المستحسن أن نفترض أن غيلان وصالح بن سويد كانا قد اعتقلا عام ١١٤/ ٧٣٢.

من المحتمل بالطبع أن يكون المرء قد استدل على التاريخ ١١٣ من المعلومات التي قدمها «الجراح»، عندئذ سيكون أي تاريخ لاحق، من الناحية النظرية، ممكنا أيضا. وبالمناسبة فإن غيلان لم يُذكر في رسالة عبدالحميد؛ ولأنه موظف مرموق، فهذا ليس أمرا بديهيا تماما. إلا أن الرسائل في ما عدا هذا لا تتجاوز غالبا التلميحات.

وفي كل الأحوال فإنه من غير الراجح أن ثمة قدريين استمروا في التحريض في الجيش بعد اعتقال غيلان.

---

(١) بدايات ٢٣٩ وما بعدها.

(٢) ابن عساكر، تهذيب تأريخ دمشق {٧} ٢١٨، ٨ وما يليها.

(٣) أبو زرعة، تأريخ ٦٩٤ وما بعدها رقم ٢١٤٧ والصفحة التالية؛ كذلك خليفة، تأريخ ٥٠٦، ١٣ وطبقات ٧٩٣ وما بعدها رقم ٢٩٢٥ (هناك بالصيغة ١١٤)؛ ابن قتيبة، معارف ٤٥٣، ٨. يورده الأزدي في تأريخ الموصل ٣٢، ١٤ أنظر أيضا ١١٢.

(٤) أبو زرعة، تأريخ ٦٩٤ رقم ٢١٤٥.

(٥) ١١٢ أو ١١٣ في طبقات ابن سعد {٧٢} ١٦١، ٢٠ وما يليها (ولكن أيضا ١١٢ المصدر السابق ٢٢ وما يليها)؛ ١١٦ لدى ابن النديم (فهرست ٢٨٣).

كان ميل مكحول لأفكار غيلان شديدا بالفعل. فقد دعا هو أيضا إلى أن الأشياء الخيرة والايجابية وحدها يمكن أن تعتبر رزقا من الله. ويقال إن هذا أصبح واضحا من خلال هتاف احتجاج أثناء ما كان أحدهم يلقي موعظة. تلميذه عبدالله بن يزيد، وهو نفسه عربي أصيل[١]، دافع عنه بعد ذلك بالملاحظة: أن رجلا قتل يهوديًا (هذا يعني صرافا يهوديا) وسرق ماله فكان يأكل منه حتى مات لا يمكن أن يكون قد حصل على منحة إلهية[٢]. كانت هذه التزكية قد أصبحت ضرورية لأن اثنين من الارستقراطيين المتنفذين هما رجاء بن حيوة وعدي بن عدي وكان كلاهما من سادة كندة[٣]، قد سمعا الملاحظة المستفزة. ربما كان الأمر برمته أسطورة. ولكن لا يبدو أن ثمة شكا في أن العلاقة بين مكحول ورجاء بن حيوة كانت سيئة بالفعل. يقال إن رجاء قد لعنه[٤] كما فعل يزيد بن المهلب ـ الذي تمرد في عهد عمر الثاني ومات بعد ذلك بوقت قصير[٥] ـ ولم يرد عليه التحية أيضا[٦]. كان يساند أعداء مكحول وقد نغص عليه حياته كما يفيد هو نفسه[٧]. كان هؤلاء الأعداء قريشيين، أي من نبلاء العرب؛ كانوا يستهجنون أحاديث معينة ينشرها مكحول[٨].

بالفعل أرجع تلاميذه في رداء التأويل حول يوم القيامة إعادة بعض أقوال النبي النقدية إليه ونسبوا إليه نفسه بعض الأقوال: «**ستصبح الأمة أكثر فقرا والولاة أقل إنسانية[٩]، الرخاء أكبر والناس أكثر شحة؛ ولكن الساعة تشمل الأشرار من**

---

(١) المقصود بلا ريب هو السلمي، أنظر حوله الصفحة ١١١ من هذا الكتاب.

(٢) الفسوي {٢} ٣٩٠، ٢ وما يليها؛ القصة منسوبة خطأ لدى الذهبي، تأريخ {٥} ٦، واستخدمت من قبلي طبقا له في *بين الحديث وعلم الكلام* ١٠١ خطأ.

(٣) حول موقفهم قارن مثلا ملاحظة هشام المزعومة في: أبو زرعة، تأريخ ٢٤٩ رقم ٣٠٧.

(٤) أنظر الصفحة ١٦٧.

(٥) الفسوي {٢} ٣٩٨ وما يليها.

(٦) أبو زرعة، تأريخ ٣٣٠ رقم ٦٣٤.

(٧) المصدر السابق ٦٣٦.

(٨) المصدر السابق رقم ٦٣٨، استنادا إلى ابن رجاء بن حيوة.

(٩) حرفيا «أكثر غلظة».

المخلوقات وحدهم[1]». لم يحتمل نفسه الصيغ القدرية ـ أم كاد يفعل ـ حين تأتي متسربلة برداء الشعر؟[2] وكم كان مكروها في الأوساط العليا، فهو ما تصوّره القصة بأن اثنين من أبناء الوليد الأول هتفا مع إصابة كل قوس مرماه: «في قلب مكحول!»[3]. وبالفعل يقال إنه لفت الانتباه إليه في عهد الوليد الأول من خلال سلوك غير متكيف[4].

كانت التوترات مفهومة حين نأخذ في الاعتبار الموقع الاجتماعي الشخصي لمكحول. كان امتيازه الشخصي أكثر صعوبة من وضع غيلان؛ لم يكن من أهل البلاد كما لم يكن مولى رغم كونه من الجيل الثاني. أكثر من ذلك كان ينتمي إلى أسرى الحرب الذين ظفرت بهم قوات عبدالله بن عامر في عام ٤٤/ ٦٦٤ في منطقة كابل ـ كذلك حال والد أيوب السختياني[5] ووالد سالم بن عجلان الأفطس، الذي قتله العباسيون لدى دخولهم سوريا عام ١٣٢/ ٧٥٠[6]. لا بد أنه كان في ذلك الوقت صغيرا جدا، فرّق بينه وبين والديه. يقول ابن حنبل بوضوح إن السؤال عن الأب بالنسبة لأسير حرب أمر فائض[7]. كان اسم أبي مسلم أو عبدالله، متيسرا

---

(١) ابن مهنى، تأريخ داريا ٧٤، ١ وما يليها: استنادا إلى تلميذه القدري يزيد بن يزيد بن جابر (أنظر حوله ٩٧ وما يليها).

(٢) القشيري، تأريخ الرقة ١٢٧، ١٠ وما بعدها.

(٣) حرفيا: «هذا كبد مكحول». هكذا ورد لدى الكعبي، مقالات ١٠٠/ ـ ٤ وما يليها، يدعى أنه وفق شاهد العيان ربيعة بن يزيد العياضي (أنظر حوله الجزء الثالث ٢٦٤ من تهذيب التهذيب للعسقلاني). لا يذكر النص بأي وليد يتعلق الأمر؛ إلا أن إبراهيم ومحمد هما ولدا الوليد الأول بحسب الوثائق المتوفرة (الزبيري، نسب قريش ١٦٥، ١٠ وما يليها). وقد كان أولاد الوليد الثاني في ذلك الوقت لا يزالون صغارا. لا بد أن تكون الطرفة قد أثارت شكا حيث عرف المرء أن إبراهيم بن الوليد قد خلف يزيد الثالث (أنظر الصفحة ٨٨ وما يليها من هذا الكتاب).

(٤) الفسوي {٢} ٤٠٠، ـ ٦ وما يليها.

(٥) أنظر حوله الفصل ب ١.١.٧.٢.٢.

(٦) أنظر حوله الفصل ب ٢.١.٤.٢. قارن الخبر لدى خليفة، تأريخ ٢٣٩، ٤ وما يليها؛ حول عبدالله بن عامر، حاكم البصرة في عهد معاوية قارن إنسكلوبيديا الإسلام الطبعة الجديدة {١} ٤٥ ب.

(٧) علل ٥١ رقم ٢٨٦.

وفق التقاليد لوالد مكحول، كأسماء معتادة للدخول في الإسلام، كخيار ثان وحسب. في ما بعد عرف المرء شجرة عائلة ايرانية رنانة؛ كان مكحول استنادا إليها منحدرا من عائلة محترمة[١]. أن يكون قد استخدم في شيخوخته أيضا كِسرا لغوية فارسية[٢] يبدو بعد كل هذا غير متوقع؛ إن المرء ليميل إلى الموافقة لو قيل إنه لم يعتد أبدا النطق العربي[٣]. غير أن المرء يجب أن يراعي أنه لم يكن الشخص الوحيد من شرقي إيران في دمشق، وإذا كان قد حمل طيلسانا بالفعل كما يدعي ابن سعد[٤] فإنه قد حضَّر صورته الفارسية بالتأكيد.

أصله الأرستقراطي يمكن أن يوضح ثقته بنفسه التي يوصف بها[٥].

ومع ذلك فليس من السهل على المرء أن يتبين من أين نما امتيازه بوجه عام. كان عبدا لسعيد بن العاص الذي أصبح واليا على المدينة في عهد معاوية[٦] وتوفي عام ٥٩/ ٦٧٩[٧]. وكان هذا قد أهداه هُذيلية كانت تعيش في مصر؛ أطلق سراحه هناك. ثم جاء (ثانية؟) إلى المدينة[٨]. ولم يظهر في دمشق إلا في وقت

---

(١) ابن ماكولا، إكمال {٥} ١، ٨ وما يليها بمعلومات أكثر دقة في تعليق ساخر مستند إلى الخطيب البغدادي (قارن هامش ٤)، ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس {٥} ٢٨١، ٦ وما يليها. اسم الأب وفقها شهراب أو سهراب (قارن يوستي، كتاب الأسماء الإيرانية ٢٧٦ و ٣١٢ وما بعدها). إلا أن الذهبي يصر في المشتبِه ٣٨٥، ١٣ على قراءة شهران.

(٢) أبو زرعة، تأريخ ٣٨٦، ٢؛ أيضا حلية {٥} ١٧٩ وما بعدها.

(٣) ابن سعد، طبقات {٧} ١٦١، ١٩.

(٤) المصدر السابق ١٦١، ١٢.

(٥) أبو زرعة، تأريخ ٣٢٥ رقم ٦١٩؛ أيضا ٣٢٦، ٦ وما يليها.

(٦) حتى ٥٤/ ٦٧٤ (خليفة، تأريخ ٢٦٥، ٢).

(٧) المصدر السابق ٢٧٢، ١٠.

(٨) أبو زرعة، تأريخ ٣٢٨ رقم ٦٢٨ ـ ٦٣٠؛ مختصرا أيضا لدى البخاري {٤٫٢} ٢١ وما بعدها رقم ٢٠٠٨؛ إبن أبي حاتم، الجرح والتعديل {٤} ٤٠٧ رقم ١٨٦٧ وما بعدها؛ فهرست ٢٨٣، ابن سعد يختلف بعض الشيء ({٧} ١٦٠، ١٩ : عمرو بن العاص؛ رجل من هذيل. معلومات متنافسة حول وضع الموالي في المصادر المتأخرة أيضا (ابن قتيبة، معارف ٤٥٢ وما يليها؛ الشيرازي، طبقات ٧٥، ٩ وما يليها، ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس {٥} ٢٨١، ٤ وما بعدها).

لاحق. غير أن المرء قال إنه في مثل سنه كانت له صلة بابن لهشام[1]؛ وقد زاره ابن للوليد أيضا[2]. كانت حلقة تلاميذه كبيرة جدا[3]. وبسبب أصله الأجنبي بالذات تمتع كما يبدو بنوع من المكانة الفريدة؛ كان قد تلقن كل العلم كما يدعي في مصر والمدينة وقد أقام في الكوفة أيضا؛ ويدعي أنه سمع الشعبي وشريح[4]. سُئل عن حياة النبي؛ وقد كانت لديه معلومات وقوائم بسيطة جاهزة عن حملاته الحربية[5]. وقد نسبت إليه أيضا روايات محلية سورية[6]. إلا أنه كان بالدرجة الأولى حقوقيا وربما بهذه الصفة لا غنى عنه. وحتى أنه ألف هنا كتبا: كتاب بعنوان السنان في الفقه وكتاب المسائل في الفقه[7]، وكذلك كتاب الحج[8]؛ ربما يكون قد شجع من قبل السلطة [9]. لقد أكد أنه يحكم وفق الرأي السليم[10].

لكنه لم يكن قادرا على العيش من القانون؛ وليس لدينا أخبار ملموسة بأنه كان

---

(١) ابن سعد، طبقات، {٧} ١٦١، ١٥.

(٢) أبو زرعة، تأريخ ٣٧٨ رقم ٨٢٦.

(٣) إذا كان على أية حال قد قابل في إسبانيا شخصا يستند إليه (ابن الفرضي، تأريخ {١} ٩٠ رقم ٢٣٩)، فالأرجح أن هذا كان قد جاء إلى هناك مع قطعات الفاتحين من كونه قد جاء لزيارته من هناك.

(٤) أبو زرعة، تأريخ ٣٢٨ رقم ٦٣٠؛ أيضا ابن سعد، طبقات {٧} ١٦٠ وما يليها؛ الفسوي {٢} ٦٠٣، ٢ وما يليها و ٦٠٤، ٢.

(٥) الفسوي {٣} ٢٦١ وما يليها؛ ٢٦٥، ١٥ وما يليها؛ الطبري {١} ٩٧٣، ١٢ وما يليها و ١٧٨٧، ١٩ وما يليها. ـ إلى جانب هذا أيضا خبر عن أول من كتب العربية مثلا (فهرست ٨، ٩ وما بعدها).

(٦) أبو يوسف، خراج ٢٩٨ وما يليها § ٢٣١ (حول عقد أبي عبيدة الصلح مع المسيحيين في سوريا)؛ ابن عبدالهادي، غدق الأفكار في: Bulletin d'Etudes Orientales, Damaskus 34/1982/201، ٨ وما يليها (حول نهر يزيد في دمشق).

(٧) الفهرست ٢٨٣ وما بعدها.

(٨) عزمي، دراسات ٨٧ استنادا إلى الطبري {٨} ١٧٨، أيضا بين الحديث وعلم الكلام ١/ ٤٠٤.

(٩) يمكن أن يتحدث خصوم علي ضده بسبب علاقاته مع الحكام. إلا أن هذه موثقة في الواقع في رواية واحدة فقط في مصدر شيعي (الثقفي، غارات ٥٨٢ وما بعدها). لا ينبغي للمرء فضلا عن هذا أن يصمت عن أن عمر الثاني أوعز بحرق الأحاديث التي جمعها مكحول عن الدية كما يزعم (الذهبي، تأريخ {٥} ٥، ـ ٥ وما بعدها).

(١٠) الفسوي {٢} ٣٩٩، ـ ٦ وما يليها. قارن بشأن الكل أيضا رسالة طاؤوس بن كيسان المزعومة إلى مكحول لدى التوحيدي، بصائر {٥} ١٢ رقم ١.

يعطي الفتاوى. هنا تزداد أهمية ملاحظة ابن سعد عن أنه كان يحصل على عطاء من الديوان[1]؛ لا يتوقع المرء هذا في حالة رجل من أصله. ولكن ورد أيضا أنه استخدم المال في الجهاد، وبهذا قيل شيء أيضا عن ماضيه كما نظن. نلتقيه أكثر من مرة في دوريات ضد البيزنطيين[2]. وقد شارك بعض طلابه أيضا في الجهاد[3]. بعده بجيل جمع المعلق على القرآن عطاء بن أبي مسلم الخراساني (المتوفى ١٣٥/٧٥٧)[4]، يشبه مكحول في أصله وموقعه الاجتماعي ـ لاحظ اسم الأب ـ حوله مجموعات من المتطوعين؛ جرت تغطية النفقات عن طريق التبرعات بين غيرها[5]. من خلال مثل هذه النشاطات استطاع مكحول أن يحصل على مرتب من خزينة الدولة. على هذا النحو تتضح أيضا ملامح زهد معينة في ورعه. ربما لم يتزوج أبدا[6]؛ بدت له العزلة آمن من العيش مع الجماعة[7]. كلمات النبي في مدح اولئك الذين «يتحابون في الله» تكتسب بذلك ايقاعا خاصا[8]. أبرز أبو نُعيم هذه المادة في كتابه الحلية[9] وأعطى في ذلك لبعض الأشياء مسحة مثالية وحرفها[10]. ولكن ما من سبب للشك في الجوهر[11].

لكن ثمة ما لا يستطيع المرء تصوره في كل هذا: أن يكون مكحول قد أقام الدنيا

---

(١) ابن سعد، طبقات {٧} ١٦٠، ١٣ وما بعدها.

(٢) القشيري، تأريخ الرقة ٨٨، ٩ وما بعدها؛ ابن مهنى، تأريخ داريا ٤٥، ٧ وما يليها؛ الفسوي {١} ٥٨٨، ـ ٦ وما يليها.

(٣) أنظر الفصل ١.٢.٥.١ و ١.٢.٥.٢ من هذا الكتاب.

(٤) حوله سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٣٣.

(٥) أنظر الفصل ١.٢.٥.٢ من هذا الكتاب. إضافة إلى هذا ابن حنبل، علل ٣١٠ رقم ٢٠٢١.

(٦) أنظر الفصل ١.٢.٥.١، الهامش ٢ من هذا الكتاب.

(٧) الجاحظ، البيان والتبيين {٣} ١٦٨، ١٦ وما بعدها.

(٨) عمارة بن وثيمة، بدء ٢١٨، ١٠ وما يليها: كحديث قدسي. قارن المتوازيات لدى گراهام، العالم المقدس ١٤١ وما يليها.

(٩) ١٧٧ {٥} وما يليها.

(١٠) هكذا واضح على سبيل المثال في التقرير حيث يرد أن مكحولا صام دائما أيام الأحد والاثنين (حلية {٥} ١٨٠، ٧ وما بعدها) الفقرة معدلة لدى الفسوي {٣} ٢٦٤، ٨ وما يليها.

(١١) أنظر للمزيد الصفحة ١٢٤ وما بعدها و١٤٤ وما بعدها.

وأقعدها أثار الاهتمام في دمشق، حين واجه مقاومة لموقفه القدري في ما هو أساسي وعام. لقد خلقت تصوراته السياسية والاجتماعية له أعداء؛ لكن قدريته لم تكن بحد ذاتها مستنكرة. لقد لوحظت مبكرا وعلى نطاق واسع[١]. حاول المرء لاحقا أن يتخلص منها؛ فقيل إنه غيّر مذهبه. حُرِّفت الأخبار التي يصبح فيها خصامه مع رجاء بن حيوة واضحا في الرواية اللاحقة ـ عن قصد كما يبدو[٢]. لقد أظهرت في مكان آخر كيف كرسه المرء كناقد لغيلان؛ يقال إنه تكهن بنهايته السيئة[٣]. يحق للمرء أن يسمح لنفسه بهذه التصحيحات لأنه لم يعدم؛ فهو لم يكن «داعية». تتكرر هنا تشكيلة معبد الجهني ـ حسن البصري. مثل هذا في العراق، ارتفعت مكانته في سوريا وأصبح أبا لحركة الورع؛ وعلى العكس فقد مُحي غيلان من الصورة التاريخية للرواية الورعة تماما.

١.٢.٣ تأثير غيلان اللاحق

يصبح طمس الذكر واضحا من خلال كون أعمال غيلان في الجرح والتعديل أغفلت تماما[٤] أو لا يكاد يعرف في أي فرع وجدت؛ كانت الأحاديث التي صدرت عنه قد نسيت منذ وقت طويل. يتذكر البخاري أيضا أن يعقوب بن عتبة ابن المغيرة، حجازي مات في عام ١٢٥/٧٤٣، نقل عنه[٥]؛ ولكننا لا نعرف الكثير عن هذا أيضا[٦]. وهكذا يجب أن يبقى في الآخر مفتوحا عما إذا كنت

---

(١) ابن سعد، طبقات {٧} ١٦٠، ١٩؛ ابن قتيبة، معارف ٦٢٥، ١٢؛ الفسوي {٢} ٤٠٠، ١؛ الكعبي ١٠٠، ـ ٥ وما يليها، فضل ٣٣٩، ٣ وما يليها (مختصرة)، ابن مرتضى، طبقات المعتزلة ١٣٦، ١؛ الذهبي، ميزان رقم ٨٧٤٩ و التأريخ {٥} ٥، ٣ (استنادا إلى الأوزاعي)، العسقلاني، تهذيب التهذيب {١٠} ٢٩١، ١١ وما يليها.

(٢) قارن الفسوي {٢} ٣٦٨ وما يليها و ٣٦٩، ٢ وما يليها مع المواضع الأصلية لدى أبي زرعة (الهوامش ٢٢ ـ ٢٤ أعلاه).

(٣) *بدايات* ٢١٨ وما يليها.

(٤) مثل الفسوي على سبيل المثال.

(٥) تأريخ {٤}، ١٠٢ رقم ٤٥٧.

(٦) المصدر السابق {٤} ٣٨٩ رقم ٣٤٣٤؛ خليفة، طبقات ٦٥٩ رقم ٢٣٣٧؛ ابن أبي هيثم، الجرح والتعديل {٤} ٢٢١ رقم ٨٨٣. كان كما يبدو واضحا موظفا ماليا. وهو ضمن أشياء أخرى سند ابن =

مصيبا في الفرضيات التي طرحتُها في *بدايات* ٢٤٤ بأننا مع أبي مُعيد **حفص بن غيلان الدمشقي الحمداني** بصدد ابن لغيلان. إنه في الواقع ليس كبير الاحتمال، فالمصادر لا تتحدث عن مثل هذه العلاقة مطلقا[١]. لعلها تفترض أن هذا مقنع بصورة غير مباشرة ولا تبرزه بإصرار مرة ثانية، كي لا تنتقص من سمعة هذا الراوية؛ فقد اعتبر في دمشق شخصا موثوقا به[٢]. إلا أنه مما يلفت النظر أنه لا يرد ذكره في قائمة القدريين المعتزلة؛ أشار الذهبي[٣] وابن حجر[٤] وحدهما إلى ميله. يرجع هذا إلى أبي داؤد (المتوفى ٨٨٨/٢٧٥)؛ يبدو أن المرء لم يهتم بذلك من قبل[٥]، ويبقى في ما بعد أيضا شك فيما إذا كان أبو داؤد على حق. لم يعرف المرء أكثر من هذا عنه. يبدو واضحا فقط أنه كان متحالفا مع العرب الجنوبيين؛ وهو ما يشير إليه نسبه الحمداني. أحيانا نصادف إلى جانب هذا نسب الرعيني[٦]؛ انحدرت رعين أيضا من اليمن[٧]. إذا كان بالفعل ابن الأب سيئ السمعة، فكان ينبغي أن يكون مولى؛ ولكن لا يقال شيء حول هذا أيضا.

لا يشير في هذا الاتجاه إلا ما ورد عن كونه قد هاجر من مصر؛ فقد كان غيلان الدمشقي قبطيا. ولكن هذا أيضا مختلف عليه[٨]. يحتفظ المرء له بنسخ من الحديث؛ كانت منظمة مثل مصنّف، أي بحسب الموضوعات[٩]. يتناول واحد من أحاديث النبي الأمر بالمعروف: لا يعود هذا مضمونا إذا انهار النظام

= إسحق الخوري في: (La Vie du Prophète 13)

(١) حول القراءة قارن الذهبي، مشتَبِه ٥٩٩، ١.

(٢) أبو زرعة، تأريخ ٣٩٤، ٦ وما بعدها.

(٣) ميزان رقم ٢١٦٢.

(٤) العسقلاني، تهذيب التهذيب {٢} ٤١٨ وما بعدها رقم ٧٢٧.

(٥) من غير تعليق مثلا يحيى بن معين، معرفة الرجال {٢} ١١٩ رقم ٣٤٨ .

(٦) ابن أبي هيثم، الجرح والتعديل {١٫٢} ١٨٦ رقم ٨٠٥.

(٧) كحالة، معجم القبائل {١} ٤٣٨. ربما وجبت قراءة الحميدي في تهذيب تأريخ دمشق {٤} ٣٨٤ كـ الحميري.

(٨) ابن عساكر، تهذيب تأريخ دمشق ٣٨٥، ٤.

(٩) ابن عساكر، تهذيب تأريخ دمشق ٣٨٥، ١٢ وما بعدها؛ عزمي، دراسات ١٢٨.

العام[١]. ربما يكون الذهبي على حق بوضعه ضمن العُبّاد[٢]. إلا أنه يصبح في نفس الوقت واضحا أنه لم يكن ثورويا. كانت له ارتباطات كافية مع القدريين؛ لكنها نشأت يومذاك من تلقاء نفسها تقريبا. يتعين علينا أن نتطرق هنا إلى واحد من معارفه فقط، شخص درس معه لدى مكحول[٣]وروى عنه أيضا[٤]: **أبو كنانة الوضين بن عطاء بن كنانة بن عبدالله بن مسَدّع الخزاعي الصنعاني توفي في ١٠** ذي الحجة ١٤٩/ ١٦ كانون الثاني ٧٦٧ [٥]. أقام، بحسب تقرير للبلاذري، في محيط غيلان[٦]. كان كما يُظهر علم الأنساب عربيا أصيلا، يمانيا يكن لوهب بن مُنبّه احتراما خاصا. لن يفنى العالم حتى تصبح صنعاء أهم مدينة لدى العرب، هكذا قوّل النبي، لأن وهب الذي سيمنحه الله الحكمة ينحدر منها[٧]. لا بد أن يكون قد ورث عن هذا قدريته أيضا[٨]. إلا أن عائلته كانت تحتفظ باتصالات مع دمشق منذ وقت طويل؛ روت جدته الحديث هناك[٩]. هو نفسه عاش في كفر

---

(١) ابن عساكر، تهذيب تأريخ دمشق ٣٨٤، ـ ٤ وما يليها (استنادا إلى مكحول).

(٢) ميزان، في الموضع المذكور.

(٣) أبو زرعة، تأريخ ٣٩٤ رقم ٨٩٤ (الخطيب البغدادي، تأريخ بغداد {١٣} ٤٨٣، ٤ وما يليها).

(٤) البخاري، تأريخ {١} ٣٦٤ رقم ٢٧٦٩؛ ابن عساكر، تهذيب تأريخ دمشق {٤} ٣٨٤، ـ ٥ وما بعدها.

(٥) ابن سعد، طبقات {٧} ١٦٩، ١٦ وما يليها (حيث كتبت خطأ وصين بدلا من وضين). تغلب سنة ١٤٩ عدا هذا في أقدم الشهادات (قارن مثلا خليفة، طبقات ٨٠٧ وما بعدها رقم ٣٠١٦ و تأريخ ٦٥٧، ٥؛ أبو زرعة، تأريخ ٢٥٩،٥ وما بعدها و ٧٠١ رقم ٢١٩٠، الفسوي {١} ١٣٤، ١٢ وما يليها؛ ابن مهنى، تأريخ داريا ٨٢، ٢ وما بعدها). ١٤٧/ ٧٦٤، الذي يذكر إلى جانبه (قارن الفسوي {١} ١٣١ وما بعدها)، أسوأ توثيقا بكثير وربما يكون مجرد سهو.

(٦) بدايات ٢٣٦ وما بعدها، أيضا فضل ٢٢٩ وما يليها.

(٧) يهاب، بتلميح إلى اسم وهب (الرازي، تأريخ صنعاء ٣٧٢، ـ ٥ وما يليها).

(٨) حول الموقف القدري لوهب أنظر الفصل ب ١.١.٢.٤. أُدرج وضين من قبل أبي عبدالرحمن الشافعي كقدري (لدى الكعبي١٠١، ٤ وما بعدها، فضل ٣٣٨ وما بعدها، ابن مرتضى، طبقات المعتزلة ١٣٥، ١٤ وما بعدها)، عن ابن حنبل، (العقيلي، ضعفاء {٤} ٣٢٩ رقم ١٩٣٩) وعن أبي داؤد، (تأريخ بغداد {١٣} ٤٨٣، ١٢ وما بعدها وميزان رقم ٩٣٥٢). قارن أيضا العسقلاني، تهذيب التهذيب {١١} ١٢٠ رقم ٢٠٥.

(٩) أبو زرعة، تأريخ ٧٧، ٣.

سوسية[1]، موضع في الغوطة حيث بدأت المعتزلة يومذاك كما يبدو تكسب محط قدم هناك[2]. إلا أنه احتفظ بعلاقات وثيقة مع حمص؛ هذا شيء متوقع بالنسبة ليمني[3]. كان يعرف الخليفة اللاحق المنصور من أيام ما قبل الثورة وكان صديقا له منذ ذلك الحين. وقد دعاه هذا لاحقا إلى عاصمته الجديدة بغداد[4]. قد يظن المرء أن وضين ينتمي إلى أولئك القدريين الذين حاول المنصور أن يجعلهم من أتباعه حين تجول في العالم في أيام الاضطرابات[5]؛ في خراسان أيضا أيد بعض الأفراد من خزاعة العباسيين يومذاك [6].

لا يعتبر وضين بالنسبة للنقل التاريخي السوري قليل الأهمية[7]. إلا أنه كان في الدرجة الأولى خطيبا كما يقول الذهبي[8]. لم يقصد غير هذا حين يوصف كمتكلم أو صاحب منطق؛ فقد كان شخصا يجيد الكلام.

إلا أن معظم ما نملكه من أقواله لم تكن له وإنما لشخص يدعى أبو عثمان يزيد ابن مرثد[9]، ناسك يبدو أنه أثر فيه تأثيرا كبيرا. لهذا أفرد أبو نُعيم مقطعا خاصا به، يذكر فيه وضين في موضع مميز[10]، وذلك ليس فقط بأقوال يزيد وإنما أيضا

---

(١) يعطيه الذهبي نسبة الكفرسوسي (ميزان، في المكان المذكور). وقد توفي في دمشق وفق أبي سعد في المكان المذكور سابقا.

(٢) حول هذا الفصل ج ٣.٧.

(٣) ابن حبان، المجروحون {٣} ٤١، ٨ وما يليها و أبو زرعة، تأريخ ٢٨٠، ٣ وما بعدها؛ إضافة إلى الصفحة ١١١ من هذا الكتاب.

(٤) الطبري {٣} ٤٠٨، ١٩ وما يليها.

(٥) حول هذا أيضا الفصل ب ١.٢.٢.٦.٢.٢ (النهاية).

(٦) حول هذا كيستر في إنسكلوبيديا الإسلام الطبعة الجديدة {٥} ٧٩ ب.

(٧) حول هذا الآن دونر في: Proceedings Bilad al-Sham {42}، الجزء الأول ١٢ وما بعدها.

(٨) ميزان، في الموضع المذكور؛ أيضا تأريخ {٦} ١٤٧، ٩ وما يليها. قارن العقيلي، ضعفاء {٤} ٣٢٩، ١١: صاحب خطب.

(٩) هكذا لدى القاضي عبدالجبار، فصل ٣٣٨، وما يليها.

(١٠) هكذا لدى أبو زرعة ٢٥٧، ٨ وما يليها = ١٥٩ وما يليها = ٧٢٤، ٤ وفق السوري سعيد بن بشير (أنظر حوله الصفحة ١١٨ وما يليها).

بأحاديث سمعها منه[1]. يميز المادة انعدام ثقة كبير بالحكام؛ تريد الدولة أن تقول: حكم عرب الشمال فاسد. ليس المرء في مأمن من الاعتداءات؛ إلا أن «**موت في طاعة الله خير من حياة في معصية الله**»[2]. ما وعظ به هنا لم يكن بالضرورة ثورة. فللنصوص طابع استسلام معين؛ لذلك بالذات استطاعت أن تبقى. لكن الخير والشر كانا مقسمين بوضوح: «كما لا يحصد المرء من الشوك عنبا، لن يحظى الفجار منازل الورعين»[3]. «من يؤمن ايمانا قويا لن تقلقه الحرب الأهلية ـ إلا بقدر ما تحفر قطرة في صخرة»[4].

كان الشخص الثاني من معارف غيلان الذي يذكره البلاذري، يمنيا أيضا: **ربيع ابن حظيان**[5].

كان ذا علاقة مع عمرو بن عبيد وروى عن حسن البصري. يظن أنه أقام في البصرة قبل ١١٠/٧٢٩ وربما كان لاحقا، بعد عمله في سوريا، قد عاد إلى هناك ثانية[6]. ورد لدى ابن أبي حاتم أنه كان قدريا. كان أمين بيت المال في دمشق في عهد المنصور[7]؛ كان إذن موظفا مثل غيلان وكانت له نفس الوظيفة.

---

(١) حلية {٥} ١٦٥، ٥ وما يليها و ٩ وما يليها؛ أحاديث ١٦٥، ١٧ وما يليها. عاش في زمن الوليد الأول (المصدر السابق ١٦٥، ١٠)؛ يسمى لدى أبي زرعة ٣١٩، ١٣ وما بعدها صاحب وضين بن عطاء. يذكره ابن الجوزي في صفات الصفوة {٤} ١٧٧ وما بعدها في الفصل عن سوريا.

(٢) حلية ١٦٦، ٢.

(٣) ابن حبان، المجروحون، في الموضع المذكور (حيث يرد خطأ يزيد بن مزيد بدلا من يزيد بن مرثد).

(٤) المجلسي، بحار {١٨} ١٤٤ وما بعدها رقم ٢: يروي وضين هنا عن عمير بن هانئ (أنظر الصفحة ٩٣ وما يليها). ربما شعر المرء بأن حديثا تسمى فيه العناكب شياطين متحولة قدري أيضا (أنظر الفصل ب. ٢.٢.٢.١.١).

(٥) هكذا حسب الرواية لدى البخاري {٢} ٢٧٨ رقم ٩٥٠ و ابن أبي هيثم، الجرح والتعديل {١} ٤٥٩ رقم ٢٠٦٧. يرد في النص لدى البلاذري ربيع خطبان. ميزان رقم ٢٧٣٢ ولسان الميزان {٢} ٤٤٤ رقم ١٨١٩ يتضمنان أخطاء أخرى. قارن أيضا الذهبي، تأريخ {٦} ٦٣، ٤ وما يليها.

(٦) قارن بدايات ٢٣٧.

(٧) ابن منصور، مختصر تأريخ بغداد {٨} ٢٩٤ رقم ١٤٧.

١ . ٢ . ٤ انقلاب يزيد الثالث

حقيقة كون غيلان ومكحول قد أتيا بأفكارهما إلى العاصمة أعطتها زخما. على هذا النحو يمكن تفسير رد فعل الحكام، وتحول هذه الأفكار أيضا خلال وقت قصير، في فترة خلافة يزيد الثالث، إلى برنامج للحكومة. عرضت انتفاضة يزيد ضد الوليد الثاني أكثر من مرة، من ڤيلهاوزن من قبل[١]، ومن ف. غابريللي لاحقا[٢]، وقبل وقت قصير من قبل م. شابان[٣]؛ وقد تناولت أنا نفسي الجانب الديني للحدث[٤]. لذلك أستطيع هنا أن أقتصر على الخطوط الأساسية. لا يمكن إرجاع التصعيد الذي حدث إلى دافع وحيد. هناك أولا استياء عرب الجنوب الذين شعروا بخيبة توقعاتهم السياسية، كقوة ثورية عظيمة؛ قامت بالعصيان قبائل مثل سكاسك، عنس، تغلب، لخم، أزد وكلب[٥]. ترتبط بهذا ارتباطا وثيقا أوضاع محلية مثل حقيقة كون الكثيرين من هؤلاء اليمنيين يسكنون قريبا من دمشق، في المزة أو داريا[٦]؛ كانت نسبتهم بين السكان كبيرة حتى أن المناطق المحيطة حملت اسم صنعاء[٧]. هذا هو السبب في أن الانقلاب قد بدأ بهجوم مفاجئ على

---

(١) الإمبراطورية العربية وسقوطها ٢٢٤ وما يليها.

(٢) الوليد بن يزيد، il califfo e il poeta في: Rivista degli Studi Orientali, Rom 15/1935/ 1 وما يليها، هناك بشكل خاص الصفحة ١٩ وما يليها.

(٣) التأريخ الإسلامي، أ. د. ٦٠٠ ـ ٧٥٠، صفحة ١٥٤. باختصار وليس أصيلا جدا د. ديرينك، حياة وشعر الخليفة الأموي الوليد بن يزيد ٤٤ وما يليها.

(٤) في: Studia Islamica, Paris 31/1970/ 269 وما يليها.

(٥) قارن القصيدة لدى الطبري {٢} ١٧٩٢، ١٢ وما يليها؛ ثم غابريللي ١٨، هامش ٨ و ٢١ (حيث ورد في الموضعين عنس بدلا من عبس؛ تنتسب عبس إلى غطفان العربية الشمالية). بتفصيل أكبر أيضا صالح العلي في: مجلة المجمع العلمي العراقي، بغداد ٣٢/ ١٩٨١، رقم ٣ ـ ٤ / ٢٦ وما بعدها. يتحدث أبو زكريا الأزدي في كتابه تأريخ الموصل في هذا السياق دائما عن اليمنية فقط (قارن ٥٤، ٩ وما بعدها؛ ٥٥، ١٠؛ ٥٧، ٢)؛ كذلك أيضا المدائني في: الأغاني {٧} ٧٣، ١٥ وما بعدها.

(٦) عن المزة قارن الطبري {٢} ١٨٩٤، ٧ وما بعدها؛ كذلك الجاحظ، البيان والتبيين {١} ٣٠١، ١٠ (وفق المعتزلي ثمامة بن الأشرس). كانت داريا المكان الرئيس لليمن في الغوطة (حول هذا Bianquis, Damas et la Syrie 14)

(٧) ياقوت، معجم البلدان {٣} ٤٢٩ ب، ١ وما يليها تحت الكلمة؛ حمل الناسك يزيد بن مرثد المذكور هناك وفق هذا نسبة الصنعاني (المصدر السابق ٤٣٠ ب، ـ ٨ وما بعدها، حيث ينبغي أن تقرأ المذحجي بدلا من المداعي).

دمشق[١]. كانت لكلب علاقات وثيقة مع سكان المنطقة. وعلى العكس فقد نفر الوليد الثاني من المدن وعاش في قصوره الصحراوية[٢]؛ وقد قتل في واحد منها في البخراء قرب تدمر[٣]. ثمة في الآخر العناصر الدينية، لقد وفرت على الأقل الصيغ التي برر بها الانقلابيون فعلهم[٤].

علينا أن نتوقع أن تؤكد مصادرنا هذا الجانب؛ فقد كتبت من قبل أفراد حلقات ورعة. سودت صورة الوليد: يطرحه المرء كزنديق[٥] أو كلوطي[٦]. يقال إنه ارتبط بعلاقة مع مناظر من كلب؛ ويروى في قصة مروعة كيف عبثا بدمية تصور ماني[٧]. كثيرة هي التقارير التي تتحدث عن فحش الوليد وفجوره[٨]. يروى أن الزهري لم يتفق معه في عهد هشام ومات لحسن الحظ قبل خلافة الوليد[٩]. وعلى العكس فقد كان يزيد متنسكا[١٠]؛ يروى أنه قد تحدث ضد اللهو والموسيقى[١١]. كان

---

(١) البلاذري، أنساب، رئيس الكتاب {٢} ٣٢٩، ٢٠ وما بعدها؛ العيون والحدائق {١} ١٣٥، ١٠ وما بعدها؛ الأغاني {٧} ٧٥، ١٢؛ ڤيلهاوزن ٢٢٦.

(٢) الطبري {٢} ١٧٧٦، ٣ وما يليها والبلاذري لدى ديرينك، عربي، القسم ٤٥ وما يليه. قارن خاصة ر. هاملتون، Khirbat al-Mafjar, an Arabian Mansion in the Jordan Valley (أوكسفورد ١٩٥٩).

(٣) انسكلوبيديا الإسلام الطبعة الجديدة ١٩٥٢ وما يليها تحت كلمة بخراء. لا يُدّعى بهذا أن يزيد كان يشعر بالنفور من الصحراء؛ مهما يكن فقد استطاع و. گرابر أن يضع الفرضية بأنه المعني بالنقش الجداري في قصير عمرة وليس الوليد الأول (Ars Orientalis 1/1954/185 وما يليها؛ أيضا Formation of Islamic Art 46 وما بعدها؛ مختلفا قليلا ولكن ببداية مشابهة د. ت. رايس، الرسم الإسلامي ٢٥).

(٤) قارن حول كل هذا الآن أيضا التحليل الحذر لهازا، بحوث حول تأريخ طبيعة شمال سوريا ٧٤ وما يليها.

(٥) الطبري {٢} ١٧٧٧، ٩؛ الأزدي، تأريخ الموصل ٥٦، ٦ و ٨.

(٦) الأزدي ٥٥، ١ وما بعدها؛ الأغاني {٧} ٧٩، ٩ وما بعدها.

(٧) الأغاني ٧٢، ٦ وما يليها. عادت مثل هذه القصص خلال ملاحقة الزنادقة في عهد المهدي إلى الواجهة وربما وضعت يومذاك وحسب (أنظر الصفحة ٤٥٦).

(٨) المصدر السابق ٤٦، ١٤ وما يليها والخ.

(٩) المصدر السابق ١١، ١٠ وما يليها والطبري {٢} ١٨١١، ٤ وما يليها؛ مترجمة لدى ديرينك، الوليد ٩٠ وما بعدها. حول الوليد بوجه عام أيضا بلاشير في: Mélanges Gaudefroy-Demombynes 103 وما يليها وبن شيخ في Encyclopaedia Universalis, قاموس ٢٠٥٨ وما بعدها، الآن أيضا ر. هاملتون، الوليد وأصدقاؤه. تراجيديا أموية (أوكسفورد ١٩٨٨)

(١٠) الطبري {٢} ١٧٧٧، ١٠ وما بعدها؛ تأريخ الموصل ٥١، ٥ وما بعدها؛ البلاذري لدى ديرينك ٤٥، ١٢.

(١١) ابن أبي دنيا، ذم الملاحي ٢٧. على النقيض من هذا نسمع لدى الطبري كيف تعجب أتباعه، خاصة أهل المزة كما يبدو واضحا، حين استشهد ببيت للنابغة لدى المبايعة: «أنظروا! قبل الفجر بقليل طلب =

يركب على حمار في دمشق مثل المسيح[١]. حين اقتُرح عليه أن يُعيِّن لكل حاكم رجل ورع يراقبه، لم يعارض، كما يعتقد المرء ـ أمنية يصادفها المرء لاحقا أيضا ولم تفقد من جاذبيتها حتى اليوم[٢]. يدعي أنه ولد في الكعبة؛ كان المرء قد روى هذا قبله عن علي وحده[٣]. وضعه المعتزلة فوق عمر الثاني[٤].

نعرف من ناحية أخرى أن المرء استخدم سلاح الحديث ضد الوليد؛ ولا يكون لهذا معنى إلا إذا كان قد حدث في حياته أو بعد موته بوقت قصير. جعل المرء النبي يتنبأ بأن «العالم سيفقد حليته» في عام ١٢٥، أي السنة التي سبقت تولي الوليد الخلافة[٥] ثم **«ليكونن في هذه الأمة رجل يقال له الوليد هو شر على هذه الأمة من فرعون على قومه»**[٦]. **«ويل للعرب بعد المائة وخمس وعشرين من الموت السريع والجوع الفظيع، والقتل الذريع، يُسلط عليها بزنديقها، فيكفر صدورها، ويهتك ستورها، ويغير سرورها، ألا وبذنوبها ينزع أوتادها ويقطع أطنابها ويكسر رتاجها ويجتري مرّاقها، ألا ويل لقريش من زنديقها، يُحْدث أحداثا، يكذب بدينها، ويهدم عليها جدارها، ويغلِّب عليها جنودها.»**[٧]، الوليد

= اكليل الورد والآن يستشهد بالشعر!» ({٢} ١٧٩١، ٤ وما يليها). لم يقل هذا أيضا بالطبع من غير تحزب.

(١) ڤيلهاوزن، الإمبراطورية العربية ٢٢٦؛ هاوتنغ، أول عائلة حاكمة في الإسلام ٩٣.

(٢) الطبري {٢} ١٨٦٧، ١٧ وما يليها؛ حول ذلك في الفصل ت ٣.١.٤ عن عهد المعتصم.

(٣) تأريخ الموصل ٥٨. في ذلك كانت أمه أميرة فارسية (الطبري {٢} ١٨٧٤، ١١ وما يليها)؛ الجاحظ، مناقب الترك في: رسائل {١} ٨٢ وما بعدها؛ المعري، الصاهل والشاحج ٣٣٦، ـ ٤ وما يليها؛ حول هذا (Journal of the American Oriental Society, Baltimore 106/1986/821 خليفة أيضا، تأريخ ٥٥٧ بشيء من الاختلاف، حيث يرد هنا أنه ولد في سنة ٩٦ في دمشق.

(٤) المسعودي، مروج {٦} ٣٢، ٥ وما بعدها، {٤} ٦٣، ٨ وما بعدها؛ أيضا الصفحة ٩٥ والفصل ب ٢.٢.٦.٢.٢ من هذا الكتاب.

(٥) السيوطي، لآلئ {٢} ٣٩٠، ١٣ وما يليها؛ إلى جانب هذا Studia Islamica, Paris 31/1970/277، الهامش ٣، وبين الحديث وعلم الكلام ١٢٧. الفصل ١.٢.٥.٢ من هذا الكتاب أيضا.

(٦) تأريخ الموصل ٥٦، ١ وما يليها؛ مثل هذا گولدتسيهر، دراسات محمدية {٢} ١٠٩ وما بعدها. قارن حول الدافع بين الحديث وعلم الكلام ١٨٣ وما بعدها.

(٧) المصدر السابق ٥٦، ٣ وما يليها. كتب النص كاملا بالرجز وهو يشي من خلال ذلك بأنه من المواعظ الساخرة.

نفسه رأى الأمر مختلفا: «**هلك الأحول المشوم فقد أرسل المطر/ ثمت استخلف الوليد فقد أورق الشجر**»[1] هكذا قال في قصيدة[2]. قدم الطرفان نفسيهما كأبطال عصر جديد - كيف يكون غير ذلك؟

أصبح الموقف «العقائدي» هنا أيضا لافتة للدعاية. اعتبر يزيد قدريا[3]، وقد شتم أحد مبعوثيه في الأردن كقدري خبيث[4]. لم يكن سكان المزة يمنيين فقط وإنما سموا غيلانيين أيضا[5]؛ يقال إن المرء تذكر لدى مقتل هشام إعدام غيلان و«رفيقا» له، أي صالح بن سويد[6]. وعلى العكس يقال إن الوليد، حين كان هشام غير مرتاح بشأن خليفته، حاجج بالقدر في رسالة إلى الخليفة، كان ينطلق في هذا من أن هشاما نظر إلى الأشياء على هذا النحو.

الطبري المجلد الثاني ١٧٤٦، ١٢ وما يليها = الأغاني المجلد السابع ١٣، ٣ وما يليها (ترجمت لدى ديرينك ٩٣ وما يليها)؛ حول ذلك أعلاه صفحة ٢٤. إلا أن هشاما ميز في جوابه (١٧٤٩، ١ وما يليها = ١٤، ٩ وما يليها). - يزعم تيوفانس أن وليدا أمر بإعدام مسيحيَيْن، شخص اسمه بيتر من ميومة وبيتر آخر كان يومها مطران دمشق ({١} ٤١٦ دي دور ٧٤٢/ ترجمة ل. برايز، نزاع الصور وهجمة العرب ٥٩). إلا أننا لا نحتاج إلى تناول هذه المعلومات في بحثنا؛ يبدو أنها أخذت وطورت من سجل الشهداء لبيتر من كابيتولياس، هذا في عهد الوليد الأول (قارن پ پيترس في: Anal. Boll. 57/1939/299 وما يليها و ٥٨/ ١٩٤٠/ ١٢٣ وما يليها).

---

(١) أقرأ مُتبعا اقتراحا لـ م. اولمان يُكسَرُ بدلا من يُكَدّر. قارن حول هذا Wörterbuch der Klassischen Arabischen Sprache {1} 177أ، ٣٦: لم يكسرن بابا.

(٢) Fragmenta Hist: Arab: 125,14 وما يليها؛ بعد ذلك Widengren, Muhammad the Apostle of God 201

(٣) مثل هذا لدى الطبري {٢} ١٨٧٤، ١٥؛ كواحد من أتباع غيلان لدى البلاذري (ديرينك ٤٥، ١٤) وفي العيون والحدائق {٣} ١٣٠، ١١ وما يليها: وفق المدائني.

(٤) أنظر الفصل ٢.٥.٢.١ من هذا الكتاب.

(٥) البلاذري لدى ديرينك ٥١، ١٦ وما بعدها و ٥٤، ١٤، عيون {٣} ١٣٥، ١٠ وما بعدها.

(٦) البلاذري لدى ديرينك ٤٧، ٢٠ وما بعدها.

١.٤.٢.١ خطبة تولي يزيد الثالث الخلافة

تبرز أفكار «غيلانية» بوضوح أكبر في خطبة يزيد الثالث بعد موت خصمه في دمشق. كثيرا ما يستشهد بها؛ والاختلاف فيها قليل حتى أن المرء يستطيع أن يعتمد عليها كرواية محكمة نسبيا[١]. يُذكَر الرواة في موضعين فقط، ولا تقول لنا الأسماء الكثير[٢]. لذا يتوجب علينا ألا نبيح لأنفسنا التحليلات المنفردة؛ يتوقف الأمر الآن فقط على إبراز العناصر الرئيسة[٣]. يجب التمييز بين:

أ. تبرير مسهب قدم به يزيد لخطابه. يدعي هنا أنه بدأ انتفاضته «ولكن خرجت غضبا لله ودينه، داعيا إلى الله وإلى سنة نبيه»[٤]. لم تكن هذه الصيغة جديدة يومذاك؛ خدمت الثورويين في الاعتذار[٥] وقد استخدمت بالفعل كنوع من الشعار للأحداث في البخراء[٦].

ب. الوعد بتجنب جميع الإجراءات التي يمكن أن تشجع محاباة الأقارب أو الإسراف. بهذا يرد الخليفة على اتهامات كان المرء قد وجهها من قبل إلى هشام والتي يبررها، كما تظهر التفاصيل، سياسة التوطين الأموية جزئيا، واستخدام

---

(١) خليفة، تأريخ ٥٥٠، ٩ وما يليها، إبن عبدربه، عقد {٤} ٩٥، ٢٠ وما يليها والأزدي، تأريخ الموصل ٥٧، ١٠ وما يليها؛ الطبري {٢} ١٨٣٤، ١٤ وما يليها؛ الجاحظ، البيان والتبيين {٢} ١٤١، ٥ وما يليها، ابن قتيبة، عيون {٢} ٢٤٨، ٢ وما يليها. قارن أيضا التوحيدي، بصائر {٣} ٥١ وما يتبعها؛ ابن حمدون، تذكرة {١} ٤٢٢ رقم ١١٠٠. تمس الاختلافات في هذه الصيغة بشكل أساسي الجمل الأخيرة وحدها. تقرير واحد لدى البلاذري (لدى ديرينك ٦٥، ١٦ وما يليها) يقدم نصا أقصر بكثير؛ إلا أن البلاذري لا يقتبس حرفيا وإنما يلخص كما يبدو واضحا.

(٢) لدى خليفة بن خياط حيث المقصود إسماعيل بن إبراهيم الشعيراوي العتكي المذكور من قبل في ٥٤٦، ٧ أو أبيه إبراهيم بن إسحق غالب الظن، ولدى البلاذري الذي يأخذ عن قاض من الرقة يدعى داؤد بن عبدالحميد (قارن ميزان رقم ٢٦٢٤). هل يتعلق الأمر لدى الأخير بابن لعبد الحميد بن يحيى الذي عاشت عائلته قرب الرقة؟ (قارن عباس، عبدالحميد بن يحيى ٤٢).

(٣) قارن حول هذا أيضا د. سورديل في: Prédication et propagande 118 وما بعدها.

(٤) خليفة ٥٥٠، ١٣ وما بعدها؛ الطبري {٢} ١٨٣٤، ٨ وما بعدها إلخ.

(٥) كرونه/ هندس، خليفة الله ٥٩ وما يليها وخاصة ٦٣؛ إضافة إلى الفصل ٤ . ١ من هذا الكتاب.

(٦) البلاذري لدى ديرينك ٥٧، ١٤ وما بعدها و ٦٠، ٦ وما يليها.

أموال الدولة والضرائب لاستصلاح أراض جديدة[١]. تعلّق الأمر في الدرجة الأولى بعدم نقل الأموال من مقاطعة إلى أخرى؛ يضاف إلى ذلك لدى الجاحظ والطبري عدم جواز إثراء أفراد العائلة وضرورة صرف الرزق والعطاء دون تأخير. تكمن خلف كل هذا فكرة عدالة أكبر في التوزيع في صورة غامضة؛ إلا أن كلمة عدل لم تذكر.

ت. شرح يزيد لفهمه للسلطة، أي شكل الدستور إذا صح القول. هذه هي النقطة التي يتجاوز الطبري فيها غالبا الصياغة الموازية. لديه النص التالي: «**فإن أنا وفيت لكم، فعليكم السمع والطاعة، وحسن المؤازرة والمكاتفة، وإن لم أفِ لكم، فلكم أن تخلعوني وإلا أن تستتيبوني، فإن أنا تبت قبلتم مني، وإن عرفتم أحدا يقوم مقامي، ممن يعرف بالصلاح، يعطيكم من نفسه مثل الذي أعطيتكم فأردتم أن تبايعوه فأنا أول من بايعه ودخل في طاعته. أيها الناس: إنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، ولا وفاء له بنقض عهد، إنما الطاعة طاعة الله فأطيعوه بطاعة الله ما أطاع، فإذا عصى الله ودعا إلى المعصية فهو أهل أن يعصى ويقتل**»[٢].

الخطبة الجديدة تقسم الفقرة الأخيرة (ت) إلى قسمين. يتناول القسم الأول طابع العقد للحكم: لم يعين الخليفة بقرار إلهي وإنما يرتبط الحاكم والرعية (هذا يعني بشكل أساسي: رؤساء القبائل) مع بعضهما بوعد إخلاص. العزل لهذا ممكن في حالة خيانة الأخلاص، وهو صحيح. هكذا يرد بشكل عام في الصياغات الأخرى أيضا؛ يتفق الجاحظ مع هذا حرفيا تقريبا. وهو ما يستند إلى وثائق من الخارج فضلا عن هذا. حين وضعت فرقة ليزيد في البخراء شعارا على حرابها، لم يكتب

---

(١) خليفة ٥٥١، ٣ وما يليها؛ الطبري {٢} ١٨٣٤، ١٤ وما يليها (مترجم لدى ديرينك ٤٠) الخ. إضافة إلى غابريللي في: Rivista degli Studi Orientali, Rom 15/ 1935/11 وشابان، تأريخ ١٥٦؛ أيضا د. سورديل، في الموضع المذكور. ينبه سورديل إلى أن السفاح أخذ في ما بعد إحدى النقاط المذكورة هناك (المصدر السابق ١٢١).

(٢) الطبري {٢} ١٨٣٥، ٦ وما يليها. إضافة إلى ڤيلهاوزن ٢٢٩؛ غابريللي ٢٠؛ سيتاني، Chronographia 1595 وما بعدها.

هناك فقط: «ندعوكم إلى كتاب الله وإلى سنة رسوله» وإنما أيضا «... وأمركم شورى بينكم»[1]، الصيغة المعروفة التي تُكسب المشاركة في القرار مشروعية أو تشجع. «في هذه الحالة قصد «استفتاء» بالطبع يرى فيه المسلمون بأنفسهم، من الذي يريدون أن يتخذوه حاكما وعلى من يتفقون»[2]. بصورة مشابهة يصوغ المتحدث باسم البعثة، التي حاولت بعد بعض الوقت كسب أعيان حمص إلى جانب يزيد: لم يطلب من أحد مبايعة الخليفة، وإنما من يفوز بالرضا من الأمة بأجمعها؛ يجب أن يقرر الأمر بينهم من خلال استفتاء[3].

علاقة الإخلاص هذه مرتبطة أيضا بطاعة الله، ورد هذا لدى الطبري أيضا في القسم الثاني. ولم يرِد لدى خليفة مطلقا؛ كتب الجاحظ جملة واحدة فقط - الأولى - بعد كلمة المخاطبة مجددا، بصورة بائسة وغير مرضية خطابيا[4]. كانت الفقرة مهمة بوجه خاص؛ فبالقول: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» وضعت الأخلاق فوق مصلحة الدولة العليا. تحت هذا المبدأ قاوم عبدالله بن الحر في سنة ٦٨/٦٨٨ مصعب بن الزبير[5]؛ كما استخدمه المتمرد الإباضي أبو حمزة مختار بن عوف لاحقا[6]. وقد استخدمه العباسيون أيضا؛ رآه ابن رستة في نقش للسفاح في مسجد النبي في المدينة[7]. ولكن يحذر ابن المقفع الخلفاء في نفس الوقت في

---

(١) أن يكون الأمر شورى، استنادا إلى الآية ٣٨ من سورة الشورى. قارن الطبري {٢} ١٨٠٤، ١٠ وما بعدها والبلاذري لدى ديرينك ٦٠، ٧ وما بعدها.

(٢) هكذا ورد في رسالة ليزيد إلى العراقيين يتحدث فيها عن الحدث (الطبري {٢} ١٨٤٤، ٢٠ وما بعدها؛ إضافة إلى غابريللي ٢٣، هامش ١، وكرونة/ هندس، خليفة الله ١٢٧ وما بعدها).

(٣) ابن المهنا، تأريخ داريا ٦٠، ١٠ وما يليها؛ في المتوازية لدى الطبري {٢} ١٨٢٦، ١٩ وما بعدها لا يرد تعبير *الرضا من الأمة*.

(٤) البيان {٢} ١٤٢، ١٥.

(٥) الطبري {٢} ٧٧١ وما بعدها. قارن بشأن عبيدالله بن الحر Sezgin : Geschichte des Arabischen Schriftentum 2/355 وما بعدها والآن خاصة جي. كنازي في: Jerusalem Studies in Arabic and Islam, Jerusalem 3/ 2 ـ ١٩٨١٤٩ وما يليها.

(٦) الأغاني {٢٠} ١٠١، ـ ٩؛ أنظر حوله الفصل ب ١.٢.١.١.٤.

(٧) Répertoire chronologique d'épigraphie arabe, 1ff, Kairo 1931 {1} 30، ٢ رقـم ٣٨؛ =

رسالة في الصحابة من التفسير الخطأ[1]. لقد أعيدت المقولة خلال ذلك إلى الماضي البعيد؛ نسبت إلى أبي بكر[2] وصادفت في الآخر اعترافا كحديث[3]. لم ترتسم هذه العملية في نصّنا بعد. إلا أن الشعار قد ضُمِّن بشكل فعال: حين يرد أن ذلك الذي يعصي الله يستحق أن يُعصى ويقتل، فلا يمكن أن يكون المقصود بهذا سوى الوليد. بهذا تكون الحلقة قد اكتملت.

١ . ٢ . ٤ . ٢ التطور اللاحق حتى مروان الثاني

لم يدم حكم يزيد سوى بضعة أشهر استطاع بالكاد أن يثبت حكمه في سوريا؛ نستطيع أن نتابع كيف تفاوض في الأردن وفي حمص[4]. أرسل إلى العراق منصور بن جمهور الكلبي حاكما؛ استطاع هذا أن يثبت أقدامه في الكوفة وواسط، بينما أخفق في بسط نفوذه على المنطقة العليا من بلاد ما بين النهرين[5]. اختار يزيد بعد تسلمه السلطة مباشرة أخاه إبراهيم بن الوليد وبعد هذا حفيدا آخر لعبدالملك هو عبدالعزيز بن الحجاج الذي قاد الهجوم على الوليد، كخلفاء له[6]. يفترض أن هذا، كما يقول الطبري، قد حدث بضغط من «القدرية»؛ لكننا نسمع أيضا أنه في ذي الحجة ١٢٦هـ/أيلول ٧٤٤م، حين كان الخليفة على فراش الموت، فكر قدري من محيطه القريب في قدري آخر هو ابن لعمر الثاني الذي

= Sauvaget, .Mosquée Omayyade 54

(١) الفقرة ١٣ بيلات (صفحة ٢٤ وما يليها).

(٢) الحال مشابه هنا كما لدى يزيد الثالث، في بيان حكومي متخيل (الطبري {١} ١٨٢٩، ٩ وما بعدها).

(٣) A. J. Wensink: Concordance et Indices de la Tradition Musulmane{4} ١٤٣أ؛ قارن بشأن الشيعة مسند موسى بن جعفر ٢٤ رقم ١٤.

(٤) أنظر الفصل ١ . ٢ . ٥ . ٢ وما يليها و ١ . ٢ . ٥ . ١ من هذا الكتاب.

(٥) ديونسيوس المزيف من تل محرة ٣٣، ٧ وما يليها، ترجمة شابوت ٣٠. أنظر حول الوضع بوجه عام الفصل ب ١.٢.٤.٢. قارن البلاذري حول ما فعله منصور بن جمهور، رئيس الكتب {٢} ١٨٥أ، ـ ٦ وما يليها.

(٦) الطبري {٢} ١٨٦٩، ١٣ وما يليها؛ بشيء من الاختلاف الأزدي، تأريخ الموصل ٥٨ وما يليها. إضافة إلى هذا إنسكلوبيديا الإسلام الطبعة الجديدة {٣} ٩٩٠ والصفحة التالية. تحت اسم إبراهيم بن الوليد. حول عبدالعزيز بن الحجاج أنظر أيضا خليفة، تأريخ ٥٤٨، ١٥ وما يليها.

كان من المؤكد أنه سيحظى بتأييد واسع من قبل الرأي العام[١]. أريد بذلك الاعتذار عن كون اختيار ابراهيم قد أظهر أنه اختيار غير موفق. لا نستطيع أن نعرض هنا الأحداث الصاخبة التي أعقبت موت يزيد؛ إلا أن ابراهيم قد استسلم في الآخر لمروان الثاني و«استقال» كما يقال[٢]. كان عبدالعزيز بن الحجاج قد شهد قبل ذلك الاضطرابات التي انفجرت في دمشق، قتل من قبل الجماهير الغاضبة[٣]. لكن مروان نصب نفسه للأخذ بثأر الوليد واعتبر النقد الذي وجهه القدريون إلى بني أمية آخذين عليهم الإثراء والاستعلاء استفزازا[٤]. بقيت هذه الصورة في الذاكرة؛ وقد قام غيلان أيضا، كما يميل المرء إلى الاعتقاد، (منذ ذلك الوقت)، في عهد عمر الثاني وبتكليف منه بإعادة الأموال التي تملكها بغير وجه حق (المظالم) ووضع نفسه في موضع عداء هشام[٥]. ثمة رسالة من مروان إلى عمر بن يزيد، «أخي الوليد الثاني، أقسم فيها بلهجة احتفالية أن يشمر عن ردائه ضد القدريين ويضربهم بسيفه ضربا وطعنا»[٦]. حين انتقل إلى دمشق أمر بإخراج رفات يزيد وتعليقه على الصليب[٧]، برأسه إلى الأسفل، كما يكمل مؤلف تسجيل الديناصية المزيفة لتل مهري، المسيحي[٨]. أشعلت النار يومذاك بالمزة[٩].

---

(١) أنظر الصفحة ١٠٠ من هذا الكتاب.

(٢) هكذا لدى خليفة، تأريخ ٥٦٦، ١٠ وما بعدها؛ يدعى المخلوع في مصادرنا.

(٣) المصدر السابق ٥٦٥، ١٤ وما يليها؛ إضافة إلى Caetani, Chronographia 1625 وغابريللي في: Rivista degli Studi Orientali, Rom 15/1935/21؛ أيضا انسكلوبيديا الإسلام الطبعة الجديدة {١} ٥٧ تحت الاسم.

(٤) الطبري {٢} ١٨٣٥ وما بعدها.

(٥) حول هذا الصفحة ١٣٣ من هذا الكتاب.

(٦) الطبري {٢} ١٨٥١، ٧ وما يليها. يضع الطبري سنة ١٢٦ تأريخا للوثيقة؛ لكن مروان عُين بعد المقاومة في البداية كحاكم للجزيرة قرب أرمينيا وأذربيجان من قبل يزيد ولم يسدد ضربته إلا بعد موته (قارن انسكلوبيديا الإسلام الطبعة الجديدة تحت اسم إبراهيم بن الوليد).

(٧) خليفة، تأريخ ٥٦٦، ٧ وما يليها؛ الطبري {٢} ١٨٩٠، ١٦ وما بعدها.

(٨) الصفحة ٤٥، ١٤ وما بعدها/ مترجمة ٤١.

(٩) الطبري {٢} ١٨٩٤، ٧ وما بعدها.

كانت هذه هي سنوات الرعب بالنسبة للسوريين؛ انتشرت في الجو أحاديث عن يوم القيامة. أعطى نصر العباسيين هذه الأحاديث معنى غير متوقع. كان الحزب العربي الجنوبي، في دمشق على الأقل، قد وافق على التحول. رفع «اليمانيون» الراية السوداء وقتلوا الحاكم؛ لذلك لم يتعرضوا للأذى من قبل الجيوش المتقدمة(١). ومع ذلك فقد قتل قدريون أيضا خلال المعارك ونَهْبِ المدينة الذي دام ثلاث ساعات، والذي سمح به بعد احتلالها(٢). اعتمدت العلاقة مع العباسيين بوجه خاص على داؤد بن علي، العم الأكبر للسفاح والمنصور، الذي كان في دمشق حين تآمر سكان المزة ضد الوليد الثاني. صحيح أنه امتنع يومذاك عن تمجيد يزيد، لكن المهدي، حفيد أخيه، أكد بعد ذلك أنه كان قدريا(٣). وقد بقي تعاطف معين بين الفريقين. حين زار المنصور دمشق سنة ١٥٣هـ عيّن عربيا جنوبيا وقدريا في منصب قاض، وهو ما لم يسر جميع السكان بالضرورة(٤).

١ . ٢ . ٥ القدريون في عهد يزيد الثالث

١ . ٢ . ٥ . ١ دمشق

ترتسم من هذه الخلفية مصائر أولئك القدريين الذين ذكروا بشكل خاص في القوائم بشكل أفضل. قليلون فقط بقوا بعيدين عن الأحداث السياسية. بين هؤلاء كما يبدو واحد من أقدمهم، **أبو بكر حسان بن عطية المحاربي**، فارسي جاء من ضواحي بيروت إلى دمشق وانضم هناك إلى العربي الشمالي محارب كمولى(٥).

---

(١) تأريخ الموصل ١٣٥، ٢ وما يليها.

(٢) أنظر الصفحة ٩٧. قارن حول الأحداث وانعكاسها في الحديث Aguadé, Messianismus 106 وما يليها.

(٣) تهذيب تأريخ دمشق {٥} ٢٠٤، ٢ وما يليها؛ إضافة إلى الطبري {٣} ٥٣٤، ١٧ وما بعدها. أصبح بعد السقوط حاكما على الكوفة ثم على الحجاز؛ مات مبكرا في ١٣٣هـ/ ٧٥١م. (تهذيب تأريخ دمشق {٥} ٢٠٣، ـ ٤ وما يليها؛ أيضا خليفة، تأريخ ٦٣٠، ١٣؛ إضافة إلى Lassner, Shaping of Abbasid Rule 225، هامش ٣). روى الحديث أيضا (قارن الفسوي {٢} ٧٠٠، ـ ٤ وما بعدها؛ ميزان رقم ٢٦٣٣).

(٤) أنظر الصفحة ١٢١.

(٥) تهذيب تأريخ دمشق {٤} ١٤٢، ١٠ وما بعدها.

ولد في البصرة ونشأ فيها[١]. احترمه المرء في دمشق لورعه؛ أقام الذكر بعد صلاة العصر ودعا إلى القيام بالليل[٢]. إلا أن زهده لم يهدم حدود حياته المدنية؛ نقل حديثا عن الملابس الوسخة والشعر المشعث[٣]. كان يرى أن الخطيئة التي يكتبها الملاك لا يمكن محوها بعد ذلك؛ إلا أن المرء يملك ثلاث ساعات من الوقت ليندم ويستغفر الله. من يظلم يذهب إلى النار؛ إلا أنه يعاقب على الأرض بأن يناله ظلم أيضا[٤]. من يأتي «ببدع» يخسر سنة لا يمكن تعويضها، ولا يستطيع استعادتها إلا في يوم القيامة[٥].

لم تكن مثل هذه الأفكار خاصة بالقدريين، وبالفعل بقي اتجاه حسان مختَلَفا عليه. سماه سعيد بن عبدالعزيز التنوخي (المتوفى ١٦٧/ ٧٨٤)، الذي فكر في مذهب إخوته في الإيمان أكثر من غيره من السوريين، قدريا؛ أنكر هذا بقوة أيضا الأوزاعي الذي ندين له بالعديد من الأخبار عن حسان بن عطية[٦]. يدّعي أن حسان لم يكن يحب غيلان[٧]. إلا أن المرء روى من ناحية أخرى أنه لم يبق من القدرية سوى كبشين؛ كان حسان أحدهما[٨]. يمكن أن ينسحب هذا، إذا أخذنا تاريخ موت حسان المبكر (بين ١٢٠/٧٣٨) في الاعتبار، على الطرد في عهد هشام أو هرب القدريين بعد موت يزيد الثالث[٩]. سيكون حسان قد تُرِك مراعاة

(١) المصدر السابق ١٤٢، ـ ٦؛ أيضا الفسوي {٢} ٣٩٣، ٥ وما بعدها.

(٢) المصدر السابق ١٤٢ وما يليها = حلية {٦} ٧٠، ـ ٦ ومابعدهان ابن الجوزي، صفة {٤} ١٩٥ وما يليها.

(٣) حلية {٦} ٧٨ وما يليها.

(٤) المصدر السابق {٦ > } صفة {٤} ١٩٦، ٣ وما يليها (بحسب الأوزاعي).

(٥) الفسوي {٣} ٣٨٦، ٧ وما يليها.

(٦) المصدر السابق {٢} ٣٩٣، ١ وما يليها؛ أيضا تهذيب تاريخ دمشق {٤} ١٤٢، ـ ٧ وما يليها وابن حجر، هادي الساري {٢} ١٢٢، ١٩.

(٧) بدايات ٢١٦ وما بعدها؛ الخبر المطابق يرد أولا في حلية أبي نُعيم.

(٨) الذهبي، تأريخ {٥} ٦١، ٧ وما بعدها؛ مصدر هذا غير معروف لديّ. برد في النصوص القديمة مثل الفسوي {٢} ٣٨٩، ـ ٥ وما بعدها وتهذيب تأريخ دمشق {٤} ١٤٢، ـ ٤ اثنان بدلا من «كبشان». قارن بصدد الكبش بمعنى مقاتل في الطليعة 30 {1} Wörterbuch der Klassischen Arabischen Sprache ب ١ وما يليها و {١٢}، مقدمة، صفحة {١٠}

(٩) تهذيب التهذيب {٢} ٢٥١ رقم ٤٦٠؛ بحسب الذهبي، تأريخ حوالى ١٣٠.

لعمره؟ ـ وبقي في دمشق وحيدا مع قدري آخر لم يذكر اسمه. اعتبر المدينة بحد ذاتها مأوى للتزمت واعتقد بأنها يمكن أن تسقط من الداخل فقط من خلال ضعفها الذاتي[١]. انتظر مثل الكثيرين غيره مجيء الدجال؛ سينجو منه ١٢٠٠٠ رجل و٧٠٠٠ امرأة فقط[٢].

لم يشك الجيل التالي في انتمائه إلى القدرية[٣]. بقيت الثقة به كراوية غير مختلف عليها. صحيح أنه نسب إليه حديث جرى الاستشهاد به كثيرا ينصح بالنقل عن النبي ويحذر من إساءة الاستخدام[٤]. ولكن اعتبره الأوزاعي بالذات، والذي كان قد أيده، ويقال إنه لم يجرؤ على الالتقاء به؛ واحدا من الناس الذين سألهم دائما عن الإسناد[٥].

ربما أمكن تفسير هذا التناقض أنه في الحديث المذكور في المطالبة ـ «بلغوا عني ولو آية من القرآن»، تتبعها أخرى، يرتاب فيها بعد وقت قصير: «وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج». كان هذا يناسب عصر الإسرائيليات، لكنه لم يصمد مع الزمن. ربما يكون المرء قد حاول أن يسحب الثقة من حسان بن عطية كراوية للتخلص من الحديث. ولكن كان الوقت متأخرا؛ استطاع المرء فقط أن يغير التفسير: عن لا تعني هنا «من» وإنما «حول». بقي هذا التفسير حتى اليوم، إلا أنه لا يبدو صحيحا. ثمة صيغة لدى الخطيب البغدادي استحسنها أبو هريرة مفادها: حدثوا *عن بني إسرائيل ولا حرج، وحدثوا*

---

(١) تأريخ دمشق {١} ٢٢٨،٢١ وما يليها كحديث بإسناد ناقص، وقد أخذ حفص بن غيلان وآخرون عنه.

(٢) حلية {٦} ٧٧، ١ وما بعدها.

(٣) تهذيب تأريخ دمشق {٤} ١٤٣، ١٤ (بحسب إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني، المتوفى ٢٥٩/ ٨٧٣)؛ الذهبي، ميزان رقم ١٨٠٩؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب في الموضع المذكور وهادي الساري {٢} ١٢٢، ١٩؛ السيوطي، تدريب {١} ٣٢٨؛ القاضي عبدالجبار، فضل ٣٣٩، ـ ٤، ابن مرتضى، طبقات المعتزلة ١٣٦، ٩. لا يرد لدى البخاري {٢}، ٣٣ رقم ١٣٤ وابن أبي هيثم، الجرح والتعديل {١} ٢٣٦ رقم ١٠٤٤.

(٤) الفسوي {٢} ٥٢٢، ٨ وما يليها = الخطيب البغدادي، شرف ١٤، ١٢ وما يليها. بشكل عام A. J. Wensink: Concordance et Indices de la Tradition Musulmane {1} ٢٢٩أ.

(٥) عن من؛ تهذيب تأريخ دمشق {٤} ١٤٢، ١٢ وما بعدها.

عني. . . ويؤكد بهذا على التوازي (شرف ١٥، ١٠ والصفحات التالية، رقم ١٩) لقد عرف البخاري محدثين «يحدثون عن أهل الكتاب» وقصد بذلك أشخاصا مثل كعب الأحبار (الصحيح، اعتصام ٢٥ = (٤) ٤٤١، ٩ والصفحة التالية، كريل). ثمة صيغة شيعية أيضا نقل فيها زرارة نفس الكلمة عن محمد الباقر واضحة أيضا (ابن الصفار، بصائر الدرجات ٢٤٠ رقم ١٩). يفاجأ المرء حين يعتمد كيستر في المقال الذي يكرسه للحديث (في: Israel Oriental Studies, Tel Aviv 2/1972/215 والصفحات التالية = دراسة في الجاهلية والإسلام المبكر، رقم ١٤)، عن «الإسلام المتزمت» فقط دون أن يعير الآخر انتباها. أريد عدا هذا أن أفترض أن گولدتسيهر فهم الكلمة بالمعنى المذكور أعلاه (قارن النص في: دراسات محمدية {٢} ١٣٧).

على العكس كان من حلقة غيلان الضيقة كما يبدو **أبو المغيرة عمرو بن شراحيل العنسي**، أحد أفراد بني عنس من المذاحيج، أي عربي جنوبي عاش مثل عدد كبير من أفراد قبيلته في داريا. وقد نفاه هشام إلى جزر دهلك؛ وهو الوحيد الذي نعرف اسمه من بين السجناء[١]. ولم يطلق الوليد الثاني أيضا سراحه؛ ولم يعد إلى وطنه إلا في عهد يزيد الثالث. لا يمكن أن يكون في ذلك الوقت متقدما في السن؛ فقد روى عن الأوزاعي أيضا[٢]. يفترض الذهبي أنه مات بين ١٤٠هـ و ١٥٠هـ[٣]. يبدو أنه ألهب المزاج الثوروي بالأحاديث. كان يرى أن الوقت يحتاج إلى تغيير جذري؛ فقد أصبح الناس أكثر سوءا على الدوام، وقد تنبأ النبي للجيل الرابع، أي الجيل الذي عاش فيه عمرو بن شراحيل نفسه « **ثم يكون قوم يحلفون ولا يستحلفون، ويشهدون ولا يستشهدون ، ويؤتمنون ولا يؤدون**»[٤]. وكان مقتنعا من

(١) الطبري {٢}، ١٧٧٧، ١٢ وما يليها.

(٢) بدايات ٢٣٧، هامش ١؛ أيضا البخاري {٣} ٣٤٢ رقم ٢٥٧٧.

(٣) تأريخ {٦} ١٠٧، ٨ وما يليها.

(٤) تأريخ داريا ٩٣، ٧ وما يليها؛ إضافة إلى Studia Islamica, Paris 31/ 1970/276 وما بعدها بترجمة =

ناحية ثانية، مرة أخرى استنادا إلى كلمة للنبي، ستوجد «**بدمشق عصابة يقاتلون على الحق حتى يأتي أمر الله وهم ظاهرون**»[١]. ثم كان عليه أن يشهد أن يزيد الثالث أيضا لم يحقق النصر وأنه تخلى عن الأمل في الأمويين كما يبدو. « **كلوا هذا المال ما طاب**»، هكذا روى عن أبي هريرة، « **فإذا عاد رشا فدعوه، فإن الله سيغنيكم من فضله، ولن تفعلوا حتى يأتيكم الله بإمام عادل ليس من بني أمية**»[٢]. إلا أنه قد عرض نفسه بهذا القول لغضب هشام[٣]؛ سيكون هذا عندئذ وثيقة عن التيارات الراديكالية داخل القدرية، كما ثبتتها المصادر الهيدروغرافية[٤].

يرتبط كل من الحديثين الأخيرين[٥] ـ منقولين بصورة منفصلة أيضا ـ بقصة سابقة نعرف منها مصدرهما. يَدّعي عمرو بن شراحيل أنه سمعها في بيروت لدى شخص يدعى حيان بن وبرة المورى[٦]، الذي وجد إقبالا كبيرا بسبب موكبه غير المألوف: كان يرتدي ملابس ممزقة، قميصا أبيض من القطن يصل إلى وسط ساقيه وقلنسوة صغيرة. لم يعرف المرء شيئا دقيقا عنه. قيل لعمرو إن حيانا قد عاش في زمن أبي بكر ـ ادعاء لا يبدو معقولا. هذا الخبر يرجع إلى شخص رافقه

= خطأ. قارن بشأن صيغ أخرى A. J. Wensink: Concordance et Indices de la Tradition Musulmane {3} 195 ب؛ واحدة منها هي ترجمة لدى گولتسيهر، دراسات محمدية {٢} ١٢٥ وما بعدها.

(١) المصدر السابق ٩٥، ١ وما يليها؛ أيضا تأريخ دمشق {١} ٢٤٢، ٦ وما يليها. قارن الأقوال ذات العلاقة في المصدر السابق {١} ٢٤٠ وما يليها و ١٠٣ وما يليها. النهاية في تشكيله من حق *وأمر الله* تلميح إلى الآية ٤٨ من سورة التوبة. قارن حول أمر الله أيضا الآية ٤٧ من سورة النساء، و٣٧ من سورة الأحزاب إلخ؛ إضافة إلى پاريت، تعليق ٢٥ على الآية ١٠٩ من سورة البقرة وبالجون في: Acta Orientalia (Kopenhagen)23/ 1958/7 وما يليها، أيضا ناگل لدى كليمكايت، صورة الآلهة ١١١.

(٢) تأريخ داريا ٩٥، ١١ وما يليها، تهذيب تأريخ دمشق {٥} ١٩، ١ وما يليها؛ إضافة إلى Studia Islamica, Paris31/1970/275 وما بعدها.

(٣) بدايات ٢٣٧ وما بعدها.

(٤) أنظر الصفحة ١٣٠ وما بعدها.

(٥) أبو زرعة، تأريخ ٦٠٦ وما بعدها رقم ١٧٢١.

(٦) يرد لدى البخاري بدلا من ذلك أبو عثمان حسان بن وبرة النمري ({٣،} ٣٥ رقم ١٤٧)؛ إلا أن هذا الشكل من الأسماء هو خطأ بحسب ابن عساكر (تهذيب تأريخ دمشق {٥} ١٨ وما بعدها).

في زيارته وكان أكبر منه سنا بكثير، هو أبو الوليد عمير بن هانئ العنسي الداراني.

بهذا ينحدر كلاهما من نفس القبيلة ويسكنان في نفس المنطقة. تكلم عمير أيضا عن «قضاء الله» وأعطى للسوريين في ذلك دورا خاصا؛ لكنه يقول إنه سمع الحديث المعني في موعظة لمعاوية[١]. يبدو أنه شارك في حصار مكة سنة ٧٣هـ/ ٦٩٢م؛ أرسله الحجاج بعد أن استقر في الطائف في شهر شعبان ٧٢/ كانون الثاني ٦٩٢ [٢]، في إطار وفد للمفاوضات مع عبدالله بن الزبير في المدينة. زار يومذاك عبدالله بن عمر أيضا؛ مات هذا كما هو معروف بعد وقت قصير من فتح مكة. لم يخف عمير بعد ذلك أن ابن عمر استنكر عمل الحجاج بشدة، اتفاقا مع موقفه المحايد، وكذلك سلوك الزبيريين[٣]. أصبح هذا الاعتراف أكثر سهولة بالنسبة له حين ابتعد هو نفسه أيضا عن الحجاج. صحيح أنه قاتل بتكليف من الحجاج مع فصيلة من دمشق ضد المتمردين الأكراد حين كان هذا منشغلا بانتفاضة ابن الأشعث وقام بعد ذلك مباشرة بحملة تفتيش في ديلم[٤]. ولكن حين دعاه هذا بعد معركة دير الجماجم في سنة ٨٢/ ٧٠١ [٥] لتنصيبه حاكماً على الكوفة[٦]، لم ينتظر عزله طويلا؛ لم يرغب في تحمل وزر سياسة الحجاج المتشددة إزاء سكان المدينة[٧]. شارك في الانتفاضة هناك بالفعل كثيرون من عرب الجنوب أيضا[٨]؛

---

(١) تأريخ دمشق {١} ٢٥٠، ٥ ـ ٢٥٣، ١٩ بصيغ كثيرة مختلفة؛ أيضا الفسوي {٢} ٢٩٧، ١٠ وما يليها وحلية {٥} ١٥٨، ـ ٥ وما يليها. التناقض في رواية عمرو بن شرحبيل ملفتة للنظر؛ على المرء أن يتساءل لماذا لم يستشهد عمير أيضا بحيان بن وربة. ولكن ربما تتضح المسألة من خلال كون رواية معاوية أكبر قيمة لأنه كان أكبر سنا؛ لا يمكن لعمرو بن شرحبيل أن يكون قد شهد معاوية. عدا هذا تبنى العلاقة مع سوريا في طرح عمير أولا من خلال تدخل شخص يدعى زرف.

(٢) قارن بصدد التأريخ، الطبري {٢} ٨٣٠، ١٣.

(٣) تأريخ داريا ٨٥، ١ وما يليها (حيث جرى التلميح إلى العلاقة التاريخية فقط). عدا هذا يقال إنه نفسه صلى وراء الحجاج وكذلك وراء عبدالله بن الزبير (الذهبي، تأريخ {٥} ١١٩، ـ ٨ وما يليها).

(٤) البلاذري، فتوح ٣٩٧ رقم ٨٠٥ (استنادا إلى المدائني)؛ يرد هناك خطأ عمر بن هانئ العبسي.

(٥) قارن بصدد التأريخ، سيد، ثورة ابن الأشعث ٢٢٠ وما يليها وما قبلها.

(٦) خليفة، تأريخ ٣٨٥، ١٧ وما بعدها.

(٧) ميزان رقم ٦٤٩٢.

(٨) خاصة حمدان (قارن سيد ٢٠٨).

فضلا عن هذا رافقته كتيبة كوفية في حملته الاستكشافية في ديلم.

مما يلفت النظر أنه لم يشغل منصبا حكوميا ثانية إلا في عهد عمر الثاني؛ أصبح يومذاك حاكما على بتنايا وحوران[١]. وقد عزل في ظل خلفه كما يبدو واضحا؛ لا تقول المصادر شيئا عنه[٢]. حين بايع المرء يزيد الثالث، دعا من منبره وكان يومذاك متقدما في السن، إلى اتباعه. استخدم في ذلك الشعار الدعائي الممتع: «يوجد نوعان من الهجرة فقط: الهجرة إلى الله ونبيه والهجرة إلى يزيد»[٣]؛ احتفظت الدعوة إلى الهجرة بعد موت النبي أيضا بفاعليتها، ولكن المرء قصد بذلك بوجه عام الخدمة العسكرية على الحدود[٤]. قتل عمير في سنة ١٢٧/ ٧٤٥، بعد موت يزيد، في موطنه من قبل صقر بن حبيب المري، وهو قيسي - من دمشق، كما يؤكد البخاري - [٥]؛ يتذكر المرء كيف حُمل رأسه على رأس حربة[٦]. يظن أن تأييده ليزيد حمل على الاستنتاج أنه قدري. يرجع الادعاء إلى أبي داؤد (المتوفى سنة ٢٧٥/ ٨٨٨) *أجوبة على أجوري*؛ وقد وصلت من هناك إلى المصادر اللاحقة[٧].

لم يلتفت الكعبي الذي توفي بعد أبي داؤد بجيل إلى هذا؛ كما تصمت عنه أيضا

---

(١) البخاري، تأريخ {٣}، ٥٣٥ رقم ٣٢٣٦، ابن حبان، مشاهير العلماء ١١٢ رقم ٨٥٧، حيث كتبت بثانية بدلا من ثانية خطأ (لدى كرونه، عبيد فوق ظهور الخيل ١٤٠ أخذت دون تدقيق).

(٢) لا ندري متى كان جابيا للضرائب في دمشق (Caetani, Chronographia 1629)

(٣) تهذيب تأريخ دمشق {٤} ١٤٢، ١٦ وما يليها؛ ميزان، في الموضع المذكور. لا نعرف للأسف بأي صفة اعتلى المنبر، كممثل محلي رسمي للدولة مثلا.

(٤) قارن حول هذا الآن مادلونغ في: Revue des Etudes Islamiques, Paris 54/1986/225 وما يليها. تميز الموقف المضاد من خلال مبدأ لا هجرة بعد الفتح؛ حول هذا ضمن سياق أوسع أثمانيا في: Studia Islamica, Paris 66/1987/7 وما يليها.

(٥) أبو زرعة ٢٥٣، ٥ وما بعدها = ٦٩٧، ١، تأريخ داريا ٦٥، ٢ وما يليها؛ البخاري، في الوضع المذكور؛ قارن حول التأريخ أبا زرعة ٦٩٦ رقم ٢١٦٠.

(٦) أبو زرعة ٦٩٧ رقم ٢١٦٢، تأريخ داريا ٦٥، ٥ وما يليها.

(٧) الذهبي، ميزان، الموضع المذكور وتأريخ {٥} ١٢٠، ١٧؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب {٨} ١٤٩ وما بعدها رقم ٢٦٦ وهادي الساري {٢} ١٥٥، ١٩ وما بعدها؛ السيوطي، تدريب {١} ٣٢٩، ٥.

النصوص المعتزلية. مهما يكن وجد بين أحاديث عمير بين أشياء أخرى ما هو أقرب إلى الايقاع «المرجئي»: من نطق *بالشهادة* دخل الجنة. الملفت للانتباه في ذلك أن الشهادة تتكون من ثلاثة أقسام؛ إلى جانب الله والنبي أدخل يسوع فيها أيضا كـ «خادم لله ومرسل منه»، أي بلكنة معادية للمسيحية كما في قبة الصخرة[1]. أعتبر عمير ورعا جدا؛ جعله المرء يؤيد كونه لا يتوقف عن ذكر الله ـ «مئة ألف مرة في اليوم» ـ [2]، وهو غير مألوف إلى حد ما من قبل جاب للضرائب. يلفت النظر أنه اهتم بعبارات التوبة؛ نصح بأساليب مختلفة للتعبير بحسب العمر[3]. كان يُجلّ عمر الثاني جدا. اعتقد أنه يرى فيه خليفة للنبي والخلفاء الثلاثة الأوائل[4]. لبعض أحاديثه طابع آخروي؛ يبدو أنه في مثل سنه قد رأى اقتراب يوم القيامة[5]. الأوزاعي يقدره[6]؛ وعلى العكس أعرض عنه الدمشقي سعيد بن عبدالعزيز التنوخي بسبب تأييده العلني ليزيد[7].

حقيقة كونه قد عرف الكثيرين أيضا من صحابة النبي ـ يدعي أنهم ٣٠ ـ (أو أنه استند إليهم في نقله للحديث)، جعلت البخاري يحدد موته بين ١١٠ ـ ١٢٠ (تهذيب التهذيب، ابن حجر العسقلاني، {٨} ١٥٠، ١٤ والصفحة التالية).

لا بد أن يكون المقتول سنة ١٢٧ ابنه يعقوب بن عمير (الفسوي {٣} ٣٦٨، ٦ والصفحة التالية بحسب دحيم). إلا أن مؤلف تأريخ داريا يخبرنا عن الأخير أنه مات لاحقا في داريا دون خلف (٦٧/٦). كان قد قاد الفرقة من داريا حين توغل أتباع يزيد في دمشق (الطبري ١٧٩٢، ٣ والصفحة التالية، حيث ورد

(١) حلية {٥} ١٥٩، ـ ٧ وما يليها؛ إضافة إلى الصفحة ٣٣ ـ ٣٤ من هذا الكتاب.

(٢) المصدر السابق ١٥٧، ـ ٧ وما يليها.

(٣) تأريخ داريا ٦٨، ٣ وما يليها.

(٤) المصدر السابق ٧٧ وما يليها؛ استثنى كسوري عليا من سلسلة الخلفاء الراشدين بالطبع.

(٥) أنظر أعلاه؛ أيضا الحلية {٥} ١٥٨، ٤ وما يليها.

(٦) الفسوي {٢} ٤٦٥، ٨ وما بعدها.

(٧) حول هذا أعلاه، هامش ٣٦. كان سعيد يومذاك لا يزال فتيا، فقد ولد حوالى ٩٠/ ٧١٠ (الذهبي، تذكرة الحفاظ ٢١٩ وما بعدها رقم ٢٠٥).

خطأ العبسي بدلا من العنسي). أرسله هذا لاحقا في وفد للمفاوضات إلى حمص، حين لم يعترف المرء بالمغتصب (آب ١٨٢٧، ٢؛ قارن لمزيد من المستندات Studia Islamica, Paris 31/1970/275، الهامش ٣). وقد ساند عبدالعزيز بن الحجاج أيضا؛ كان قائد شرطته (تأريخ داريا ٨٧، ٥ والصفحة التالية). لا تذكره المصادر الفقهية.

يعد قيس بن هانئ، أخو عمير، واحدا من الأوائل الذين بايعوا يزيد. يقال إنه كان حاضرا في ساعة موته أيضا (العقد {٤} ٤٦٥، ١٥ والصفحات التالية؛ للمزيد من الوثائق من هذا النوع أنظر الصفحة ١٠٠، الهامش ١٠٠ من هذا الكتاب). بلغت حماسته حول تغيير الاتجاه حدا رفع فيه يزيد فوق عمر الثاني. لهذا أوعز مروان بعد ذلك بقتله في المسجد (الطبري {٢} ١٨٣٥، ١٥ والصفحة التالية، حيث ورد خطأ العبسي بدلا من العنسي. سيكون عليّ أن أتخلى عن تخميني الذي عبرت عنه في Studia Islamica, Paris31/1970/279، الهامش ٤، بأن المعني هنا هو عمير نفسه).

يمكن أن يتعلق الأمر حول محمد بن هانئ، الذي ذكر كحاكم لبعلبك لدى أبي زرعة، التأريخ ٣٢٦، ٦ والصفحة التالية، بأخ آخر.

عدد طلاب مكحول الذين نصادفهم في مجال تأثير يزيد كبير. واحد من أكبرهم سنا[1] هو **ثابت بن ثوبان العنسي الدمشقي**.

كان قد زار سعيد بن المسيب (توفي سنة ٩٤/ ٧١٣) في المدينة[2]. كان حقوقيا في الدرجة الأولى مثل معلمَيْه[3]؛ لم تدركه موجة الحديث. كان ينحدر من خراسان مثل مكحول[4]؛ وهكذا فقد كان مولى وتحالف مع عنس في دمشق أولا.

---

(١) أكبر سنا من علاء بن الحارث الذي توفي في ١٣٦/ ٧٥٣على أية حال. (أبو زرعة ٣٩٣ رقم ٨٩٣ والفصل ١.٢.٥.١ من هذا الكتاب).

(٢) الفسوي {٢} ٤٠٠، ٩ وما يليها.

(٣) أبو زرعة ٣٩٣ رقم ٨٩٢.

(٤) الخطيب البغدادي، تأريخ بغداد {١٠} ٢٢٣، ٢٠.

ومع ذلك فقد أصبح حاكما في عهد عمر الثاني[١]. عينه مكحول منفذا لوصيته[٢]. يقال إنه قد فكر في جعله خليفة له في رئاسة حلقته الدراسية في الجامع الأموي[٣]. إلا أن هذا لم يتحقق: نسمع أن يزيد بن يزيد الأزدي قد اضطلع بهذا الدور[٤]؛ كان هذا عربيا أصيلا. يظهر ثابت كقدري في المصادر المعتزلية وحدها[٥] وربما ظهر هناك فقط لأن ابنه ظهر في اضطرابات سنوات العشرينات المتأخرة كسياسي[٦]. نعرف من الأوزاعي الذي كان يقدره أنه نفسه كان متحفظا جدا؛ وقد مات في هذا الوقت، الأرجح في سنة ١٣٠/٧٤٨ [٧]. أيضا **أبو وهب عبيدالله بن عبيد الكلاعي الجشمي**، وهو من أخلاف ذي الكلاع الحميري أو مولى لعائلته، حصل من مكحول على كتيب يحتوي على أحاديث حقوقية[٨]. يدعي الجاحظ في كتاب المصائر أنه قاتل كـ «غيلاني» إلى جانب يزيد الثالث[٩]؛ وقد عاد هذا عليه في المصادر المعتزلية ـ ولكن هناك فقط ـ بسمعة قدري[١٠]. وقد مات في سنة

---

(١) أبو يوسف، خراج ٣٨١، ١ وما بعدها.

(٢) الخطيب البغدادي، تأريخ بغداد {١٠} ٢٢٣، ١٣. لم يكن لمكحول بعد ذلك ورثة؛ ربما لم يكن متزوجا. إلا أنه من المحتمل أن يكون الخطيب قد فهم الخبر التالي خطأ. [فضلا عن هذا نسمع من ابن عساكر عن ابن تعهده مكحول بالتربية (ابن منصور، مختصر تأريخ دمشق {٨} ٣٣٢ وما بعدها رقم ١٧٥).

(٣) أبيض، تربية ٣٠١ و ٣٢٩/ ثقافة ٢٤١، وفق ابن عساكر.

(٤) أنظر الفصل ١.٢.٥.١ من هذا الكتاب.

(٥) الكعبي ١٠٣، ١، فضل ٣٣٩ (حيث ورد ثور بدلا من ثوبان خطأ)، ابن مرتضى، طبقات المعتزلة ١٣٦، ١٠.

(٦) أنظر الصفحة ١٠٢ وما بعدها من هذا الكتاب ـ لا يرد شيء عنه لدى البخاري {١} ١٦١ رقم ٢٠٥٦؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {١} ٤٤٩ رقم ١٨٠٦؛ تهذيب التهذيب {٢} ٤ رقم ٣.

(٧) أنظر بصدد التأريخ الصفحة ١٠٣.

(٨) فيه حلال وحرام (الخطيب البغدادي، كفاية ٣١٩ وما بعدها). أنظر حول ذي الكلاع الصفحة ١١٢.

(٩) الكعبي ١٠٦ وما يليها، فضل ٣٤٣، ـ ٤ (تالفة). ربما يستطيع المرء أن يستنتج من هذا أنه كان عربيا أصيلا من الجنوب، أي خلف لذي الكلاع بالفعل وليس مجرد مولى.

(١٠) الكعبي ١٠٣، ٥ وما بعدها (بحسب أبي عبدالرحمن الشافعي)، فضل ٣٣٩، وما بعدها، ابن مرتضى، طبقات المعتزلة ١٣٦، ١٠ وما بعدها. لم يرد شيء عن هذا لدى البخاري {٣} ٤٠٢ رقم ١٢٩٩؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {٢} ٣٢٦ رقم ١٥٤٤؛ ميزان رقم ١٠٧٢٨؛ تهذيب =

١٣٢/ ٧٥٠ في دمشق خلال تقدم العباسيين(١). ربما يكون قد واجه المصير نفسه (أبو الوزير) **النعمان بن المنذر الدمشقي** وهو أحد أحفاد الغسانيين، عاش في داريا. إلا أن المصادر لا تذكر سوى أنه مات في سنة ١٣٢هـ دون أن يترك خلفا(٢). كان قد أخذ من مكحول معلومات عن حياة النبي(٣). أحد الأحاديث التي نقلت عنه أكدت أن غزوة واحدة يشارك فيها المرء ـ متطوعا ـ تحسب عند الله مثل ٤٠ حجة(٤)؛ هذا يعني أنه يمكن أن يكون قد انتسب إلى الغزاة الذين رافقوا مكحول. إن لم يكن قد ترك خلفا فلأنه مثل هذا لم يتزوج؟(٥)

يرجع اعتباره قدريا إلى الدمشقي أبي مسهر (توفي ٢١٨/ ٨٣٣) ودحيم (توفي سنة ٢٤٥/ ٨٥٩)(٦) وكذلك إلى أبي داؤد(٧)؛ بل أن الأخير قد تحدث عن كتاب جاء فيه أن النعمان قد قام بالدعاية للقدرية(٨). كان، إلى جانب مكحول، واحدٌ آخر من معلميه قدريا، هو العلاء بن الحارث، وكذلك اثنان من تلاميذه، يحيى ابن حمزة وهيثم بن حُميد(٩). ربما تكشف التزامه حكاية خيالية نسبها إلى النبي؛

= التهذيب {٧} ٣٥ رقم ٦٥.

(١) أبو زرعة ٦٩٨ رقم ٢١٦٧.

(٢) خليفة، طبقات ٨٠٣ رقم ٢٩٨٨؛ تأريخ داريا ٩١.

(٣) الفسوي {٣} ٢٦١ وما يليها؛ ٢٦٤، ٨ وما يليها؛ ٢٦٥، ١٤ وما يليها؛ الطبري {١} ١٧٦٥، ١ وما يليها.

(٤) تأريخ داريا ٩٠ وما يليها.

(٥) مهما يكن فقد كانت له كنية. كانت هذه الكنية وفق أبي عساكر (لدى ابن منظور {٢٩} ٢١٥، ٧ وما بعدها) حتى لابنه. لا يقول ابن مهنى في الواقع سوى أنه لم يعش له خلف في داريا في ما بعد. ينسب الذهبي وحده كنية أبي وزير إليه (ميزان في الموضع المذكور). عزوبية مكحول هي الأخرى مشكلة (أنظر الهامش ٥٣ أعلاه).

(٦) = عبدالرحمن بن إبراهيم (الفسوي {٢} ٣٩٦).

(٧) ميزان رقم ٩٠٩٧. كان أبو داؤد يعرف دحيم جيدا. (تأريخ بغداد {١٠} ٢٦٦ وما بعدها).

(٨) الذهبي، ميزان، في الموضع المذكور وتأريخ {٦} ١٤٢، ـ ٤؛ حول الموقف القدري أيضا المصدر السابق {٥} ٣٠٨، ـ ٧ وما يليها وتهذيب التهذيب {١٠} ٤٥٧ رقم ٨٢٨. لا يرد شيء عن هذا في طبقات ابن سعد {٧} ١٦٧، ١ وما يليها؛ البخاري {٤} ٨٠ رقم ٢٢٤٩؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {٤} ٤٤٧ رقم ٢٠٥٥.

(٩) أنظر بصدده الصفحة ١٢٠ والفصل ١.٢.٥.١ من هذا الكتاب.

تقول إن «الفقراء من المهاجرين» سيدخلون الجنة أولا وفي الأخير أغنياء القوم[١].
فقد أصبح الأميون أغنياء، بينما أخلاف أولئك الذين تخلوا عنهم في الهجرة، لم يستطيعوا اقتسام السلطة والملك معهم لاحقا في الغالب. ولكن يمكن أن يكون قد نصح بالقناعة ببساطة. ـ كان أحد أقرب تلاميذ مكحول إليه **يزيد بن يزيد بن جابر الأزدي**، مات سنة ٧٥١/١٣٣ أو ٧٥٢/١٣٤ في المدينة ولم يكن قد بلغ الستين بعد[٢]. كان ينحدر من البصرة[٣]، إلا أنه كان مقيما في دمشق وتولى بعد موت مكحول حلقته الدراسية. إلا أن التلاميذ تركوه وذهبوا إلى سليمان بن موسى الأشدق[٤]. يقال إن هذا حدث بسبب رائحة فمه؛ ولكن يصعب تصديق هذا، حين نسمع أنه أقترح في خلافة هشام، حوالى ٧٣٣/١١٥ كخليفة لنمير بن أوس في منصب القاضي. لكنه لم يحصل على الوظيفة لأن هشاما عينه مربيا لابنه معاوية[٥]. بعد ذلك ببضع سنوات، ٧٣٦/١١٨، رافق ابنا آخر للخليفة هو محمد بن هشام في رحلة الحج وأقام هناك ندوة للحديث[٦]. ربما كان هذا الانقياد إزاء العائلة الحاكمة هو الذي لو»ث سمعته؛ حتى التفاصيل التي تبدو بريئة مثل كونه

---

(١) تأريخ داريا ٩١، ٧ وما يليها.

(٢) خليفة، طبقات ٨٠٨ رقم ٣٠١٧. حول ١٣٣ قارن أيضا المصدر السابق ٨٠٠ وما بعدها، رقم ٢٩٦٩؛ أبو زرعة ٢٥٤ رقم ٣٢٩ و ٦٩٨ رقم ٢١٧١. حول ١٣٤ قارن طبقات ابن سعد {٧} ١٧٠، ٥؛ خليفة، تأريخ ٦٢٧، ١٤؛ تأريخ داريا ٧٣، ٤ وما بعدها و ٩ وما بعدها. حول الموضع الأخير ورد لدى الواقدي أنه لم يكن قد بلغ السبعين؛ إلا أن هذا غير متوقع حقا نظرا إلى حقيقة أن أخاه عبدالرحمن الأكبرمنه سنا توفي بعده بعشرين سنة (أنظر أدناه).

(٣) الفسوي {٢} ٤٥٣، ١٠ وما بعدها.

(٤) أبو زرعة ٣٨٢ رقم ٨٤٦؛ الفسوي {٢} ٣٩٣، ٧ وما يليها. حول سليمان بن موسى قارن ميزان رقم ٣٥١٨.

(٥) أبو زرعة ٢٠٣ رقم ١٥٨؛ أيضا وكيع {٣} ٢٠٦، ١ وما يليها والفسوي {٢} ٣٩٣ وما يليها. أن يكون معاوية قد مات في سنة ٧٣٧/١١٩، كما يقول ابن حزم (جمهرة ٩٢، ـ ٦) هو خطأ بلا ريب. فقد ذكر لدى خليفة كقائد لحملة ضد بيزنطة عام ٧٤٠/١٢٢ (تأريخ ٥٢٦، ١٣).

(٦) أبيض، تربية ١٤٥/ ثقافة ٣٢٩ حسب ابن عساكر. حول محمد بن هشام قارن جمهرة ٩٢؛ كان أخا غير شقيق لمعاوية. قارن بشأن التأريخ خليفة، تاريخ ٥٤١، ٥.

قد خدم إبنا للوليد الأول حين زار هذا مكحولا يمكن أن تكون قد رويت هنا بشيء من الخبث[١]. ثم أنه حين شارك رغم هذه الظروف في قتل الوليد الثاني، توجب الحصول على الانطباع بأنه مال مع مهب الريح. أبدى دحيم ملاحظة مسمومة بأنه قبض لقاء ذلك ١٠٠٠٠٠ دينار[٢]؛ لا عجب أنه يرى أن سليمان بن موسى هو الفقيه الأفضل[٣]. كان يزيد مثل يحيى بن عمير بن هانئ أيضا ضمن البعثة التي تفاوضت في حمص مع «ثقاة الملك»؛ يبدو أنه كان المتحدث باسم البعثة هناك[٤]. حين يتابع دحيم أن يزيد «خرج في الانتفاضة» مع مروان الثاني[٥]، فهذا ينسجم مع صورة الرجل الذي لا شخصية له التي رسمها له. لا نسمع بالفعل عن ملاحقة - إذا لم نرد أن نقيم حقيقة كونه قد توفي في المدينة وليس في دمشق كقرينة[٦]. أن يكون أخوه الأكبر عبدالرحمن قد ورثه[٧]، يشير إلى أنه هو الآخر مات دون أن يخلف ولدا وربما لم يتزوج.

يبدو هذا أكثر منطقية حين نسمع في موضع آخر أنه شارك ضمن فريق من المقاتلين المتطوعين قاده كما يبدو المعلق على القرآن عطاء الخراساني[٨] في حملة

---

(١) أبو زرعة ٣٧٨ رقم ٨٢٦؛ إضافة إلى الصفحة ٧٨ من هذا الكتاب.

(٢) الفسوي {٢} ٣٩٦، ٩ وما يليها، الذهبي، تأريخ {٥} ٣١٦، وتهذيب التهذيب {١١} ٣٧١. يخبر المدائني (لدى الطبري {٢}١٧٩٤، ٧ وما يليها والبلاذري طبعة ديرينك ٥٥، ١ وما يليها؛ كذلك الأزدي، تأريخ الموصل ٥٤، ١٣) أن المرء كسب فرق الإعدام من خلال المكافآت. إلا أن المبالغ التي يجرى الحديث عنها أقل بكثير. الشخص الذي جاء يزيد برأس الوليد وحده حصل على مائة ألف درهم (الطبري {٢} ١٨٠٦ = البلاذري، المصدر السابق ٥١، ٨). يبدو أن دحيم يلمح إلى ذلك.

(٣) أبو زرعة ٣٩٤، ٢ وما بعدها.

(٤) تأريخ داريا ٦٦، ٤ و ٧ وما بعدها.

(٥) هكذا في المقتبس لدى الفسوي فقط؛ طمس التفصيل لدى الذهبي وابن حجر، لأنهما لم يعرفا ما يفعلان به.

(٦) يمكن حتى أن يكون داؤد بن علي كواحد من أتباع مروان قد أوعز بقتله؛ لا بد أن يكون قد عرفه من خلال إقامته في دمشق.

(٧) تأريخ داريا ٧٣، ٩ وما يليها.

(٨) توفي هذا في نفس الوقت الذي توفي فيه تقريبا، لكنه كان أكبر منه سنا غالب الظن. (قارن : Sezgin Geschichte des Arabischen Schriftentum I/33) حوله أيضا الصفحة ٣٥، هامش ١٨.

على بيزنطة، يرافقه عدا هذا غيلاني آخر هو هشام بن الغاز[١]. وقد نُسبت إليه عدا هذا ميول نسك أيضا؛ كان بكاءً[٢]. ربما يكون عطاء الخراساني قد قاده إلى شرح القرآن؛ كان يكن لمجاهد الذي يكبره بجيل احتراما كبيرا[٣]. المعتزلة وحدهم جعلوا منه قدريا[٤]؛ بينما تصمت المصادر المبكرة[٥]. يظن أن المعتزلة كانوا على حق؛ ولكنه كان بعض الشيء لبقا أكثر مما ينبغي. سجله الشيرازي كفقيه[٦]. جمع الحديث؛ ولكن لم يكن له كما تبين «كتاب»، أي ملاحظات مكتوبة[٧].

تنفرد مصادر المعتزلة أيضا بشأن أخيه الذي يكبره، أبي عتبة عبدالرحمن بن يزيد بن جابر، الذي عاش بعده عشرين سنة[٨] والذي أصبح لذلك أهم بكثير بالنسبة لعلم الحديث[٩]. لم يكن ثورويا على الإطلاق؛ عمل في عهد هشام في الإدارة المالية[١٠] وتلقى في ما بعد أيضا مرتبا كما يبدو[١١]. كان يجد الحرب الأهلية شيئا فظيعا[١٢]؛ تمسك بالموقف المحايد لعبدالله بن عمر[١٣].

---

(١) الفسوي {٢} ٣٦٩ وما يليها؛ حول هشام بن الغاز أنظر الصفحة ١٠٦ وما بعدها.

(٢) البخاري {٤} ٣٦٩ وما بعدها رقم ٣٣٥٩.

(٣) الفسوي {١} ٧١٢، ٨٧.١٠.

(٤) الكعبي ١٠٢، ١ وما يليها (حسب عبدالرحمن الشافعي)، فضل ٣٣٩، ١٦، ابن المرتضى، طبقات المعتزلة ١٣٦، ٧.

(٥) ابن سعد، طبقات {٧} ١٧٠، ٣ وما يليها؛ البخاري، في الموضع المذكور؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {٤} ٢٩٦ رقم ١٢٦٢. لا يرد أيضا في الميزان رقم ٩٧٦٧ شيء. يسميه ابن حجر غيلانيا (تهذيب التهذيب {١١} ٣٧١، ٢ وما يليها).

(٦) طبقات ٧٩؛ قارن أيضا ٧٥، ١٤.

(٧) أبو زرعة ٤٦٤، ٢ وما بعدها. حول الروايات التاريخية ليزيد قارن ي. سيزگين، أبو مخنف ١٦٦.

(٨) توفي بين سنة ١٥٣/ ٧٧٠ و ١٥٦/ ٧٧٣ (تأريخ داريا ٧٣، ٥ وما بعدها و ٧٦، ٨ وما يليها؛ حول هذا أيضا تأريخ بغداد {١٠} ٢١٣، ٥ وما يليها).

(٩) الكعبي ١٠٢، ١ وما يليها، فضل ٣٣٩، ١٧، ابن المرتضى، طبقات المعتزلة ١٣٦، ٦ وما بعدها. لم يرد شيء لدى ابن سعد، طبقات {٧} ١٦٩، ١٩ وما يليها؛ البخاري {٣} ٣٦٥ رقم ١١٥٥؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {٢} ٢٩٩ وما بعدها رقم ١٤٢١؛ ميزان رقم ٥٠٠٧؛ تهذيب التهذيب {٦} ٢٩٧. كان واحدا من ضامني أبي مخنف (قارن ي. سيزگين ١٩٦ والفهرست تحت الاسم).

(١٠) تأريخ داريا ٧٦، ١ وما بعدها؛ الخطيب البغدادي، تأريخ بغداد {١٠} ٢١١، ٢٠.

(١١) المصدر السابق ٧٥ وما بعدها.

(١٢) المصدر السابق ٧٧، ٤ وما يليها، في صلاة أسندها إلى بلال.

(١٣) المصدر السابق ٧٨ وما يليها.

دعاه المنصور مرة مع هشام بن الغاز إلى بغداد[١].

أبو العلاء برد بن سنان كان مولى لقريش عاش في دمشق. يعتبره دحيم واحدا من أهم تلاميذ مكحول[٢]، هذا رغم أنه ساهم في قتل الوليد. رأى المرء كيف طاف مع رفيقه في الدراسة زيد بن واقد حاملا رأس الخليفة فوق لوحة[٣]. لم يناسبه أن يكون يزيد قد عين أخاه إبراهيم وريثا للعرش؛ روى أن الحاكم في ساعة موته قد فكر مرجحا عبدالله، ابن عمر الثاني، وحُمِل من قبل مناصري أخيه على وضع توقيعه تحت وثيقة تنصيب جاهزة[٤]. هرب إلى البصرة حين لم يعد الوضع في صالح الغيلانيين؛ وتوفي هناك في سنة ١٣٥/ ٧٥٢ ـ ٧٥٣ [٥]. أكد ابن معين لاحقا ميوله القدرية؛ ينقل الكعبي عنه وبذلك المصادر المعتزلية[٦]. يسجل أبو حاتم[٧] والذهبي[٨] وابن حجر[٩] هذه الحقيقة أيضا. ومع ذلك فمن الواضح أن ابن حنبل ودحيم أيضا قد اعتبراه أهلا للثقة[١٠]. ـ يندهش المرء حين يسمع أن ابن

(١) الخطيب البغدادي، تأريخ بغداد {١٠} ٢١١، ١٤ وما يليها.

(٢) الفسوي {٢} ٣٩٥، ١ وما بعدها.

(٣) المصدر السابق {٢} ٣٩٧، ١٠ وما يليها. نعلم من المدائني (الطبري {٢} ١٨٠٧، ٨ وما يليها البلاذري طبعة ديرينك ٦١، ١٩ وما يليها) أن رأس الوليد أرسل إلى دمشق وحمله هناك عدة أشخاص كما هو واضح.

(٤) العرض المفصل لدى الجهشياري، وزراء ٦٩، ١١ وما يليها مأخوذ غالب الظن من تقرير شخصي لبرد ابن سنان، كما هو موجود على سبيل المثال لدى خليفة، تأريخ ٥٥٨، ٣ وما بعدها بصياغة ابنه العلاء بن برد. إلا أن هذه الصياغة الأخيرة قد اختصرت وهي مختلفة في بعض التفاصيل؛ عبدالله بن عمر بن عبدالعزيز لا يذكر فيها. لقد أخذها الأزدي (تأريخ الموصل ٥٩، ـ ٤ وما يليها) ولدى ابن عبدربه (عقد {٤} ٤٦٥، ٤ وما يليها). إلا أن اسم الراوية العلاء بن برد بن سنان قد تلف بأشكال مختلفة هناك؛ يخاطَب الأب نفسه في القصة بكنية أبي العلاء.

(٥) خليفة، طبقات ٨٠٧ رقم ٣٠١٠.

(٦) 101، ١٥ وما يليها، فضل ٣٣٩، ١٦، ابن المرتضى، طبقات المعتزلة ١٣٦، ٦.

(٧) سجل من قبل ابنه (ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {١} ٤٢٢ رقم ١٦٧٥).

(٨) ميزان رقم ١١٤٥؛ بحسب أبو دارد.

(٩) تهذيب التهذيب {١} ٤٢٨ رقم ٧٩٠.

(١٠) علل ١٣٧، ٢. حول هذا أيضا البخاري {١} ١٣٤ رقم ١٩٥١. مما يلفت النظر أنه لم تخصص له بيوغرافيا في تأريخ دمشق. ـ قارن حول ابنه العلاء بن برد، الذي تابع العيش في دمشق كما هو واضح، ميزان رقم ٥٧١٧.

معين نفى القدرية عن ذلك الذي احتفل مع برد بن سنان بموت الوليد، ألا وهو أبو **عمر زيد بن واقد القرشي**[١]، بذلك وقف ضد قول لعبدالله بن يوسف الكلاعي الدمشقي (المتوفى ٢١٨/ ٨٣٣). التناقض بين الاثنين هو السبب في عدم الحسم بالنسبة للمصادر اللاحقة[٢]. يبدو في ما عدا هذا أن زيدا كان يرتبط ببرد برابطة وثيقة؛ كان هو مثله وكيلا لقريش، وأبرز مثله من قبل دحيم من بين تلاميذ مكحول بوجه خاص[٣]. وقد مات بعده بوقت قصير في سنة ٧٥٦/١٣٨. لا نعرف إن كان ذلك قد حدث في البصرة؛ صحيح أنه روى عن الحسن البصري، لكن هذا وقع قبل وقت طويل من ذلك. لا نعرف عن قناعاته شيئا أيضا أكثر مما يعرفه الخبراء من القرون الوسطى. لكن توجد بعض القرائن حول كونه لم ينغلق أمام الاستياء الذي انتشر حوله. نجده في إسناد حديث يرد فيه أن «**أول الناس من يرد على الحوض** (الذي سيلتقي أمامه محمد بأتباعه) **فقراء المهاجرين: الدنس ثيابا الشعث رؤوسا الذين لا ينكحون المتنعمات ولا تفتح لهم أبواب السدد**»[٤]. لهذا يقول إنه سمع مكحولا يدعو في صلاته ألا ينصر الله هشاما[٥]، ومثل قدريين آخرين نقل كلمة النبي المعروفة أن الايمان سيكون هناك حيث تندلع الحرب الأهلية في سوريا[٦]. لم يحسن الظن بالعباسيين[٧]. ربما كان عدا هذا في

---

(١) لدى الصفدي، الوافي {١٥} رقم ٥٦؛ نقله أيضا الذهبي، تأريخ {٥} ٢٥٤، ١٥.

(٢) ابن عساكر، تهذيب تأريخ دمشق{٦} ٣٦، ـ ٧؛ هكذا أيضا تهذيب التهذيب {٣} ٤٢٦ رقم ٧٨٠. لا يرد شيء في الميزان رقم ٣٠٣٠ أو البخاري {٢} ٤٠٧ رقم ١٣٥٣ وابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {١} ٥٧٤ رقم ٢٦٠١؛ ولم يذكر في مصادر المعتزلة.

(٣) أنظر الهامش ٩٨ أعلاه.

(٤) ابن عساكر، تهذيب تأريخ دمشق {٦} ٣٦، ١١ وما يليها. قارن بشأن الحديث الآن المتوازيات لدى غراملش، أضواء كشافة على الصوفية ١٦٦.

(٥) تأريخ دمشق {١} ٢٧٦، ١٢ وما بعدها.

(٦) الفسوي {٢} ٢٩٠، ٢ وما يليها؛ اسنادات أخرى في المصدر السابق ٥٢٣، ٧ وما يليها وبوجه خاص تأريخ دمشق {١} ٩١ وما يليها.

(٧) يستخلص هذا من الحديث لدى السيوطي، لآلئ {١} ٤٣٦، ٤ وما يليها.

القضايا الفقهية متزمتا جدا؛ فالحديث المذكور قبل قليل يظهر بالطبع أنه اعتبر الحوض حقيقيا. ربما يكون عراقيٌ مثل معين قد اعتاد من قدريته غير هذا.

أبو وهب العلاء بن الحارث بن الوارث الذماري الحضرمي، توفي ١٣٦/ ٧٥٣ في حوالى السبعين من عمره[١]، يماني درس لدى مكحول وأدار المدرسة بعد موت سليمان بن موسى الأشدق[٢]. يبدو أنه شغل منصبا حكوميا خلال هذا الوقت، فقد بحث الحاكم العباسي بعد موته عن خليفة له كـ «*فقيه الجند*». وهكذا فقد كان المستشار المقرر في محافظة دمشق العسكرية؛ إلا أننا لا نستطيع حاليا أن نقدم شيئا ملموسا عن هذه الوظيفة[٣]. يرجع الفضل في الامتياز الذي حصل عليه علاء بالفعل إلى خبرته في القضايا الحقوقية[٤]؛ وكان قد أصدر مثل معلمه مكحول الكثير من الفتاوى، لكن القليل من محاضرات الحديث[٥]. احتفظ من هذا بـ «كتاب» حول تعاليم الحج[٦]. يستطيع المرء أن يقرأ لدى ابن معين[٧] أنه كان قدريا؛ وقد أخذ عن هذا الكعبي وكذلك المصادر السنية المتأخرة[٨].

---

(١) خليفة، طبقات ٨٠١ رقم ٢٩٧٣ و تأريخ ٦٣٥؛ ابن سعد، طبقات {٧} ١٦٧، ٢٠ وما يليها والخ.

(٢) أنظر الصفحة ٩٨.

(٣) الفسوي {٢} ٣٩٣، ٧ وما يليها؛ أيضا أبو زرعة ٣٨٣ رقم ٨٤٨. كان للجيش قاض خاص به؛ كانت التعليمات بشأنه قد صدرت في الرسالة المفتوحة لمروان الثاني إلى خلفه التي صاغها عبدالرحمن بن يحيى (طبعة عباس، عبدالحميد ٢٤٥، ٩ وما يليها = القلقشندي، صبح {١٠} ٢١٧، ـ ٧ وما يليها). تشكل المجتمع الإسلامي المبكر من الجيش إلى حد كبير؛ نشأت هناك مؤسسات جديدة قبل أي مكان آخر. إلا أن قاضي الجيش ليس مطابقا بالضرورة لفقيه الجند المذكور هنا؛ جند تعني المنطقة البلدية (قارن الاستعمال لدى الكندي، ولاة مصر ٣٤١، ١٣ وما بعدها؛ بوجه عام انسكلوبيديا الإسلام الطبعة الجديدة {٢} ٦٠١ وما بعدها تحت الكلمة).

(٤) أبو زرعة ٣٩٣ وما بعدها رقم ٨٩٢ ـ ٨٩٣.

(٥) أيبض، المصدر السابق استنادا إلى ابن عساكر؛ أيضا ابن سعد، طبقات {٧} ١٦٧، ٢١ وما بعدها.

(٦) أبو زرعة ٣٩٥، ١ وما بعدها؛ سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٤٠٤؛ أيضا عزمي، دراسات ٨٧. إضافة إلى الفصل ٢. ٢. ١ من هذا الكتاب.

(٧) ١٠٢، ١٠ وما يليها، فضل ٣٣٩، ـ ٤، ابن المرتضى، طبقات المعتزلة ١٣٦، ٩ وما بعدها، حيث بقي خطأ قديم للكعبي (حريث بدلا من حارث) دون نقد.

(٨) ميزان رقم ٥٧٢١؛ تهذيب التهذيب {٨} ١٧٧ رقم ٣١٨؛ تدريب {١} ٣٢٩، ٤. لا يرد شيء عن هذا لدى البخاري {٣} ٥١٣ وما بعدها رقم ٣١٦١ وابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {٣} ٣٥٣ رقم ١٩٥٣.

الهيثم بن حميد الغساني، مولى للغسانيين وقد توفي في أواسط القرن الثاني، جمع أحاديث مكحول أكثر من أي شخص آخر من جيله، إلا أنه كما يظن لم يعد يستمع لديه[1]. كان تلميذا للمذكور، إلا أنه درس أيضا لدى قدريين آخرين: لدى النعمان بن المنذر الغساني، ولدى حفص بن غيلان وثور بن يزيد[2]. يدعي أبو مشير الدمشقي (المتوفى سنة ٢١٨/ ٨٣٣) الذي كان يرتبط بنفس العشيرة أيضا[3] أنه كان يمثل نفس الآراء، ورواه عنه أبو داؤد[4].

أبو عبدالله عبدالرحمن بن ثابت بن ثوبان العنسي، توفي في ١٦٥/ ٧٨٢ يقال في سن التسعين[5]، كان ابنا لثابت بن ثوبان الذي تناولناه سابقا[6] أصابته الحمى الثورية إصابة بليغة كما يبدو واضحا. يتذكر المرء أنه رآه يحمل طفلا على كتفه ويحمل في نفس الوقت سيفه الذي علقه بطريقة بدائية بشريط من سعف النخيل[7]. كان هذا خلال الحرب الأهلية؛ فالراوي يضع نشاط ابن ثوبان الحربي مقابل موقف عبدالرحمن بن يزيد بن جابر المخلص للدولة. ويضيف بشيء من السخرية، أن ابن ثوبان « **وكان يمر بالسبع فيبصبص له**»، بكلمة أخرى: تمرد ضد

---

(١) الفسوي {٢} ٣٩٥، ٣ وما بعدها؛ أيضا أبو زرعة ٣٩٦ رقم ٩٠١.

(٢) أن يكون قد استمع في الكوفة لدى الشيعي جابر بن يزيد (أنظر حوله الصفحة ٢٩٤ وما يليها) فهو كما يبدو تفسير خطأ من قبل محقق الفسوي {٣} ١٣، ١٠ وما يليها.

(٣) سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/ ١٠٠ وما بعدها.

(٤) ميزان رقم ٩٢٩٨؛ تهذيب التهذيب {١١} ٩٢ رقم ١٥٤؛ فضل ٣٤٣، ١١ (حيث ورد خطأ جميل بدلا من حميد)، ابن المرتضى، طبقات المعتزلة ١٣٩، ٣. لا شيء لدى البخاري {٤،٢} ٢١٥ رقم ٢٧٦٥ وابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {٤} ٨٢ رقم ٣٣٤.

(٥) هكذا بحسب ما جاء في الميزان رقم ٤٨٢٨. ولأنه كان لا يزال يشغل منصبا حكوميا في ظل المهدي (١٥٨ ـ ١٦٩) ربما كان على المرء أن يقرأ سبعين بدلا من تسعين. كذلك تناسب نشاطاته الثورية رجلا في مقتبل الثلاثين أكثر من مناسبتها لرجل في الخمسين.

(٦) أنظر الفصل ١.٥.٢.١ من هذا الكتاب.

(٧) تأريخ داريا ٧٥، ١٠ وما يليها. ربما كان للتفصيل طابع رمزي: نعرف أن أئمة الزيديين أيضا الذين أنضموا إلى قائد للثورة علقوا السيف حول رقابهم (ابن عنابة، عمدة ٨٦، ١٣ وما يليها؛ إلى جانب هذا ارتدوا جبة من صوف أبيض وعلقوا قرآنا حول أعناقهم).

الأشواك. كان ينتمي يومذاك إلى حلقة الأوزاعي، ونستطيع أن نتتبع الصعوبات التي واجهها هناك. حين خرج المرء إلى الصحراء مرة «**فسلَّ عبدالرحمن سيفه، وقال: إن الله قد جد فجدوا، قال: فجعلوا يسبونه ويؤذونه، فقال الأوزاعي: عبدالرحمن قد رفع عنه القلم» ـ يعني جن**[1]. أن يخبرنا عن الشهب الديونسي المتحل من تل محره؛ كانت السنة التي تولى فيها الوليد الثاني الحكم[2].

لكن ثمة رسالة وجهها إليه الأوزاعي واحتفظ لنا بها الفسوي كاملة، لها قيمة توثيقية[3]. يذكره الأوزاعي بأبيه الذي مات قبل وقت غير طويل كما يبدو واضحا، كمثال. ما دام هذا يستطيع أن يؤثر فيه فقد تمسك به رغم أن «مساجد وبيوت أشعلت يومذاك طيلة ثلاث سنوات، وأريقت دماء ونهبت أملاك». لكنه قطع علاقته بعد ذلك مع الجماعة بطريقة غير مسؤولة؛ خذل فرقته في الحرس التي خدمها حتى الآن «على صراط الله» [4] ولم يحضر صلاة الجماعة وخاصة صلاة الجمعة. كان قد اعتبر عمارة المساجد من قبل شرفا؛ بينما يضرب الآن على حديث مفاده أن على المرء أن يبقى في البيت في أوقات الانشطار الداخلي. كان سلوكه مؤثرا، فقد «أغرى» بعض «الأغبياء» واتخذوه مثلا. كتبت الرسالة في حوالى أواخر العهد الأموي؛ لقد جعلت ثلاث سنوات من الحرب الأهلية (منذ ١٢٦ أو ١٢٧) من أبي ثوبان رئيسا لحركة *بدوني*. يبدو أنه لم يكن قد فقد حماسته للثورة فقط وإنما أيضا «للجهاد» ضد الكفار. كانت العمليات ضد البيزنطيين في كل الأحوال قد خمدت يومذاك.

حاول الأوزاعي من أجل صداقته مع الأب أن يثني الابن عن هذا الطريق، لكنه

---

(١) الفسوي {٢} ٣٩٢، ـ ٦ وما يليها، ميزان، في الوضع المذكور سابقا؛ أيضا Studia Islamica, Paris31/1970/274

(٢) تسجيل ٥١، ١٧ وما يليها، ترجمة شابوت ٤٦.

(٣) الفسوي {٢} ٣٩١، ٢ وما يليها.

(٤) أم هل تقرأ حرس؟ عندئذ لا يكون المقصود عملا في الجيش وإنما المساهمة الشخصية في الجهاد. لكن المرء كان سيتوقع مفردة مثل غزو أو جهاد.

لم ينجح. كانت الرسالة التي نملكها المحاولة الثانية؛ كان ابن ثوبان قد رد على التحذير الأول بطريقة غير مرضية للأوزاعي. استشهد هذا خاصة بأحاديث[1]، لكن الفريق الخصم يمتلك أحاديث أيضا. كان النبي بالنسبة لابن ثوبان شاهدا أول على فساد «العالم»: «**الدنيا ملعونة ملعون ما فيها إلا ذكر الله وما والاه وعالماً أو متعلماً**»[2] أو «في يوم القيامة سيؤتى بالعالم ليعزل عنه ما كان لله ويلقى الباقي في نار الجحيم»[3].

هذه المرحلة من الإعراض عن العالم لم تدم أيضا. «كان أبو ثوبان ينتمي إلى أولئك الفقهاء السوريين الذين كانوا قد استدعوا في عهد المنصور إلى بغداد أو ذهبوا إليها طوعا»[4]. عينه المنصور مديرا لبيت المال؛ وفي عهد المهدي[5]، أي في السنوات الأخيرة من حياته كان قد عيِّن قاضيا للاستئناف[6]. هذا يعني أنه كان عليه أن يهرب من سوريا مثل رفاقه في العقيدة «الغيلانيين» الآخرين منذ عهد مروان[7]. إنه من الصعب القول كم كان قدريا أبعد من التزامه السياسي. صحيح

---

(١) يستند أسلوب التعبير على الآيات ١٧ ـ ١٩ من سورة التوبة. كان ثمة خلاف منذ وقت طويل ما إذا كان المقصود «يزور» أم «يحافظ على» أو «يتعهد بالصيانة» (باريت، تعليق ١٩٧ ولين، معجم ٢١٥٤). يبدو هنا أن معناها قد تأكد من خلال التضاد مع هاجر في ٣٩١ .

(٢) العقيلي، ضعفاء {٢} ٣٢٦، ـ ٥ وما بعدها، ميزان {٢} ٥٥٢، ٢. الصيغة المقدمة من قبل العقيلي يمكن توثيقها عدا هذا أيضا (لدى أبي بكر أحمد بن عمرو الشيباني مثلا، زهد ٥٧، ٥ وما يليها أو لدى الغزالي، إحياء {١} ١٠)، لكنها تبدو على أية حال غير طبيعية قليلا. في النصف الأخير منها ربطت صيغتان مع بعضهما غالب الظن (قارن أبو المعين النصفي، بحر الكلام ٥٧، ١١ وما بعدها؛ بوجه عام A. J. Wensink: Concordance et Indices de la Tradition Musulmane {6} 126 ب). إلا أن توليف الإثنين قد وسع. (أنظر الصفحة ١١٦ من هذا الكتاب). ثم نهاية مختلفة تماما في الصيغة لدى مكحول النسفي، الرد على البدع ٩٤، ١٣ وما بعدها.

(٣) العقيلي {٢} ٣٢٦ وما بعدها؛ ميزان {٢} ٥٥٢، ٣.

(٤) الفسوي {٢} ٤٥٨، ٣ وما يليها؛ مأخوذة في تأريخ بغداد {٥} ٣٨٨، ٦ وما بعدها و {١٠} ١٦، ١٩ وما يليها.

(٥) تأريخ بغداد {١٠} ٢٢٤، ١٤ وما بعدها.

(٦) المصدر السابق ٢٢٣، ١٣ وما بعدها.

(٧) أبيض، تربية ٣٥٥ استنادا إلى ابن عساكر.

أن الكعبي يرى فيه بالارتباط مع أبي عبدالرحمن الشافعي أفضل من يعرف مذهب غيلان[١]، ولم يسترشد المعتزلة وحدهم بهذا الحكم وإنما أيضا المؤلفون المتزمتون لاحقا[٢]؛ ولكن ليس في تأريخ بغداد شيء من هذا القبيل. كانت سمعته كمحدث مختلفا عليها[٣]؛ لكن المرء أكد أن سعيد بن عبد اعزيز التنوخي، الدمشقي المتزمت والمتشدد أظهر لدى موته حزنا[٤]. يبدو أنه أكد قدرة الله الكلية وطيبته الغفورة أكثر مما أكد مسؤولية الإنسان. نقل عن النبي، «**إن الله عز وجل ليغفر للعبد ما لم يقع الحجاب**»، هذا يعني ما دام المرء لم يقع في خطيئة الشرك المميتة[٥]. يقبل الله الكفارة في كل وقت ـ ولكن ليس على فراش الموت[٦]. حين يهم المرء بفعل شيء فهذا يحسب له في الأعمال الطيبة ولا يحسب عليه في الخبيثة[٧]. في هذا ليس صدفة أن يحاجج ابن ثوبان بالحديث كثيرا. لقد أيد هذه الوسيلة جدا. نجده، كما حسن بن عطية المحاربي، في إسناد تلك المقولة التي ينصح فيها النبي بنقله الخاص إلى جانب النقل عن اليهود[٨]، ويستطيع المرء أن يسمع منه أن محمدا لم يعترض على تسجيل كلماته تحريريا[٩]. ـ يخرج عن الصف قليلا **أسباط بن واصل الشيباني**.

---

(١) مقالات ١٠٣، ٤. سحبت هذه الملاحظة في *بدايات* ٢٤٥ على الأب خطأ.

(٢) فضل ٣٣٩، إبن المرتضى، طبقات المعتزلة ١٣٦، ١٠. إضافة إلى ميزان، في الموضع المذكور وتهذيب التهذيب {٦} ١٥٠ رقم ٣٠٤.

(٣) تأريخ بغداد {١٠} ٢٢٤، ١٢ وما يليها.

(٤) أبو زرعة ٢٧٣ رقم ٣٩٤ (= ٧٠٣ رقم ٢٢٠٣)؛ الفسوي {١} ١٥٣، ١١ وما يليها. تكمن مشكلة هذه القصة في أن سعيدا ربما يكون قد توفي قبل ابن ثوبان (١٦٢ أو ١٦٣؛ قارن الذهبي، تذكرة الحفاظ ٢٢٢، ٣ وما بعدها). لذلك جعل المرء السوري أبا مشير يشهد بأنه قد بارك الزائل في الحقيقة في سنة ١٦٧ (تأريخ بغداد {١٠} ٢٢٥، ٦ وما يليها).

(٥) الفسوي {٢} ٣٥٨، ١ وما يليها؛ ابن عساكر، تهذيب تأريخ دمشق {٣} ٣٦٤، ١٧.

(٦) ميزان {٢} ٥٥٢، ٦.

(٧) أبو زرعة ٣١٤ وما بعدها رقم ٥٨٧. لقد فكر في ذلك في الآية ٢٤ من سورة يوسف.

(٨) الخطيب البغدادي، شرف ١٤، ١٦ وما يليها؛ إضافة إلى الصفحة ٩١ وما بعدها من هذا الكتاب.

(٩) الخطيب البغدادي، تقييد العلم ٧٢، ١٣ وما يليها.

لم يكن محدثا ولا حقوقيا؛ لهذا فهو أيضا موثق في تأريخ دمشق فقط[1].
يعرف المرء من ملاحظة لابنه الناسك يوسف بن أسباط (المتوفى سنة ١٩٦/ ٨١١ ـ ٨١٢ أو ١٩٩/ ٨١٤ ـ ٨١٥) أنه كان قدريا[2]. كان قد أيد ثورة يزيد الثالث تأييدا فعليا ونظم قصيدة تهنئة للخليفة، إلا أنه أكد بعد ذلك أنه لم يكن مشتركا في قتل الوليد الثاني. ثم إنه استخدم القصيدة ثانية لدى استلام المنصور الحكم، ولكن هذا لم يجزل له العطاء. يقال إنه مات بعد ذلك بوقت قصير، حوالى ١٣٨/ ٧٥٥، يظن أنه لم يكن قد تقدم في السن؛ عاش ابنه بعده حوالى ستين سنة. كان مثل هذا ناسكا؛ إلا أنه ترك بحسب قول يوسف ثروة كبيرة لم يمسها هذا بسبب يقظة الضمير، بسبب ميول أبيه الزندقية[3]. كما تسمح لنا القصيدة إلى المنصور بالتخمين فإنه قد جاء أيضا إلى بغداد؛ يبدو أنه مثل «الغيلانيين» الآخرين قد هرب من مروان. وهكذا يتضح امتلاكنا قصيدة مدح بها واصل بن عطاء[4].
كل شيء يدل على أنه نظم مرثية لهذا أيضا؛ على أية حال ينسب أبو هلال العسكري البيت الوحيد الذي نملكه إليه[5].

إلا أن صعوبات معينة ترتبط بهذا المقتبس. نصادف نفس البيت لدى الجاحظ (البيان (١) ٢٧، ٢) بتغيير بسيط، لدى ابن المرتضى (٢٩، ٨). لكن الجاحظ يذكر المعتزل صفوان الأنصاري كمؤلف؛ ثم يورد بعد ذلك مباشرة البيت المذكور في مدح واصل، الذي ينسبه بالفعل إلى أسباط. يبقى البيت لدى المرتضى دون ذكر المؤلف *(قال بعضهم)*؛ إلا أنه يشكل كما يبدو واضحا وحدة مع الجملة السابقة التي أخذت بدورها عن الجاحظ (٢٩، ٥ والصفحات التالية). فقرة الجاحظ هذه هي الأساس الذي استندت إليه

---

(١) ابن عساكر، تهذيب تأريخ دمشق {٢} ٤٠٤ وما بعدها.
(٢) المصدر السابق ٤٠٤، ١٠ و ١٩.
(٣) حول يوسف بن أسباط قارن رايترت، توكل ٣٢٦ والمصادر المذكورة هناك.
(٤) الجاحظ، البيان {١} ٢٧، ٤؛ أنظر الفصل ب ١.١.٦.٢.٢.
(٥) أوائل {٢} ١٣٨، ٢ وما يليها.

استطرادات العسكري بحسب ما يبدو (قارن هناك {٢} ١٣١، ١ والصفحة التالية مع ابن المرتضى ٢٩، ٦). لا يكاد يمكن استبعاد الشك هنا بأن أبا هلال اقتبس من الجاحظ بسرعة وخلط خلال ذلك بين صفوان الأنصاري وأسباط بن واصل، فهما فضلا عن ذلك يأتيان في البيان واحدا بعد الآخر مباشرة.

لكننا إذا أردنا أن نبقي على النسب إلى أسباط بن واصل (فهذا أولا) لأن المقولة اقتبست من أبي هلال وليس من موضعها في البيان، ولكن من فقرة أخرى لدى الجاحظ لا يمكن التحقق منها، وثانيا، لأن البيت ورد في مرثية، كما جاء لديه، أي أنه نظم في العام ١٣١. لكن يغلب الظن أن صفوان الأنصاري لم يعش ليشهد واصل (أنظر أدناه الفصل ب ١.٨.٢.٢). لا بد أن يكون الخطأ في مكان ما في النقل عن بيان الجاحظ. البيت مترجم في الفصل ب ١.١.٦.٢.٢.

٢.٥.٢.١ القدريون من فلسطين

انحدر من صيدا **أبو العباس هشام بن الغاز(ي) بن ربيعة بن عمرو الجراشي**[١]، أحد أفراد بني جراش، بطن من بطون حمدان العربية الجنوبية[٢]، وحفيد لورع سقط عند مرج راهط سنة ٦٤هـ/ ٦٨٤م لا يزال يذكر غالبا بين الصحابة[٣]. كان تلميذا لمكحول كما يثبت الجاحظ في كتابه الأمصار، كمنتسب للغيلانية ساند يزيد الثالث[٤]. وبالفعل يناسب حديث نقله هذا الوضع تماما: «**لا يزال هذا الأمر معتدلاً قائمًا بالقسط حتى يثلمه رجل من بني أمية**»[٥]. ربما تكون الكلمة قد بقيت

---

(١) تهذيب التهذيب {١١} ٥٦، ٤.

(٢) السمعاني، أنساب {٣} ٢٥٤ وما يليها، خاصة ٢٤٧، ١ وما بعدها. وهكذا فلا علاقة له بجرش في فلسطين كما افترض محقق طبقات خليفة كما يبدو(قارن هناك ٨٠٩ رقم ٣٠٢٢، حيث سجلت ملاحظة إلى جانب هذا تؤكد كونه دمشقيا). حول الاسم أيضا ابن سعد، طبقات {٧} ١٧١، ١١ وما بعدها.

(٣) حول ربيعة بن عمرو قارن مثلا خليفة، طبقات ٧٨٧ رقم ٢٨٩٠؛ ابن عبدالبر، استيعاب رقم ٧٦٣.

(٤) مقتبس لدى الكعبي ١٠٦ وما يليها، فضل ٣٣٩.

(٥) حرفيا: «يثلم»، قارن الفسوي {١} ٢٩٤، وما يليها = {٣} ٣٥٥، وما يليها؛ أيضا كثير، بداية {٦} ٢٢٩، ٤ وما بعدها.

لأنها أعجبت العباسيين أيضا. دعا المنصور هشاما مع عبدالرحمن بن يزيد بن جابر إلى بغداد وعينه أمينا للخزانة[١]. وقد توفي هناك في سنة ١٥٦/ ٧٧٣ [٢]. لا يذكر أنه كان قدريا إلا لدى المعتزلة وربما يكون قد استنتج هناك أيضا من انتسابه للغيلانية. كان السوري دحيم وكذلك ابن حنبل في بغداد يقيمانه[٣]؛ وقد أخذ الواقدي عنه مادة تأريخية[٤]. لا نكاد نجد انتقادا له[٥]. كان معروفا أيضا كقارئ للقرآن؛ مثل جميع زملائه قد تلقى العلم من يحيى الذماري (المتوفى سنة ١٤٥/ ٧٦٢) في محاضرة عبدالله بن عامر (المتوفى ١١٨/ ٧٣٦)[٦]. إنه معروف كمقاتل على الحدود أكثر من أي شيء آخر. يلاحظ المرء هذا من اسم أبيه؛ فقد استخدم هذا ثروته أو المرتب الذي كان يحصل عليه من الديوان كعربي لتسليح المتطوعين[٧]. سيوضح هذا لماذا لا نصادف ابنه فقط وإنما أيضا أحد مواليه في

---

(١) أبيض، تربية ١٧١ استنادا إلى ابن عساكر؛ تأريخ بغداد {١٠} ٢١١، ١٤ وما يليها و {١٤} ٤٣، ٤٤؛ الفسوي {٢} ٤٥٨، ٣ وما يليها. أنظر بصدد عبدالرحمن بن يزيد الصفحة ٩٩ من هذا الكتاب. وردت الدعوة تحريريا؛ وهكذا لا نحتاج إلى افتراض أنها انطلقت لدى زيارة منصور لدمشق في سنة ١٥٣/ ٧٧٠ أولا.

(٢) تأريخ بغداد ٤٤، ١٠ وما يليها (استنادا إلى الدمشقي أبي مشير بين آخرين)؛ تأريخ داريا ٧٦، ٨ وما بعدها إلخ. حين يرد لدى الخطيب البغدادي في أحد المواضع (٤٤، ٧ وما بعدها) سنة ١٥٣ بدلا من ١٥٦ فربما خلط المرء هناك بين تأريخ خروج هشام من دمشق وتأريخ موته. ـ عدا هذا فقد نشر أخ لهشام بن الغاز الحديث عن الرايات السود في سوريا (مادلونغ في: Studia Islamica, Paris63/1986/23 استنادا إلى نعيم بن حماد). وهكذا فربما انتسبت العائلة منذ وقت أطول إلى «الطابور الخامس» للعباسيين.

(٣) الفسوي {١١} ٣٩٤، ٥ وما بعدها؛ ابن حنبل، علل ٨٦ رقم ٥٠٠.

(٤) الطبري {١} ٣٠٨٧، ١. حول هذا المجال أيضا دونر في: Proceedings Bilad al-Sham، {٤} الجزء الأول ١٨ وما يليها.

(٥) قارن على سبيل المثال البخاري {٤} ١٩٩ رقم ٢٦٩٩؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {٤} ٦٧ رقم ٢٥٧؛ ميزان رقم ٩٢٣٦؛ تهذيب التهذيب {١١} ٥٥ وما بعدها رقم ٩٢.

(٦) الفهرست ٣٢، ٦؛ ابن الجزري، طبقات القراء {٢} ٣٥٦ رقم ٣٧٨٨. قارن حول تقاليد قراءة القرآن السورية أبيض، تربية ٢٦٨ وما يليها/ ثقافة ٢٢٠ وما يليها وحسين عطوان، القراءات القرآنية في بلاد الشام (بيروت ١٤٠٢/ ١٩٨٢)؛ والفصل ١.٢.٥.٣ من هذا الكتاب أيضا.

(٧) لم تتهيأ لي للأسف بيوغرافيا غاز بن ربيعة التي أخذها ابن عساكر في تأريخ دمشق. أورد ابن منصور =

الغزو ـ كلاهما عدا هذا في محيط مكحول[1]. ثم انتظم هشام لاحقا بنفس الهدف بواحدة من مجموعات الغازين التي كان يمولها ويديرها عطاء الخراساني كما يبدو؛ كان ينتمي إليها أيضا عبدالرحمن بن يزيد الذي رافقه إلى بغداد، وأخوه يزيد بن يزيد[2]. كان قد أيد وهو لا يزال في بغداد هذا النوع من التنسك بحديث: «**رباط شهر خير من صيام دهر وقيامه، ومن مات مرابطا في سبيل الله أجير من عذاب** *القبر*»؛[3].

أبو يحيى محمد بن راشد الخزاعي، كان كما يبدو واضحا عربيا أصيلا؛ فقد تفاوض في سنة ١٢٦ مع أبناء روح بن زنباع في فلسطين واستطاع أن يكسبهم إلى جانب يزيد الثالث[4]. نصادفه أيضا في المحيط المباشر للخليفة[5]. نسمع أنه زار ولدي الوليد في سجنهما[6]؛ وقد قتل هذان كما هو معروف قبل دخول مروان دمشق، وكان قد اعترف لهما بحقهما في الخلافة[7]. لا بد أن محمد بن راشد كان في هذا الوقت لا يزال صغير السن؛ فهو قد مات بعد ١٦٠/ ٧٧٧ في خلافة المهدي[8]. من الواضح أن أمره كان قد افتضح؛ فقد لاحقه مروان وكان عليه أن

= في مختصره ملاحظات قليلة فقط ({٢٠} ١٩٨).

(١) لذلك فقط بقيت لنا الأخبار (القشيري، تأريخ الرقة ١٢٧، ٣ وما يليها والفسوي {١} ٥٨٨، ـ ٦ وما يليها).

(٢) الفسوي {٢} ٣٧٦ وما يليها؛ أيضا حلية {٥} ١٩٣، ١٣ وما يليها. إضافة إلى الصفحة ٩٩ من هذا الكتاب.

(٣) تأريخ بغداد {١٤}، ٤ وما يليها. حول ترجمة *رباط* قارن نوث، الجهاد المقدس ٦٦ وما يليها.

(٤) الطبري {٢} ١٩٣٢، ٢ وما يليها. قارن حول روح بن زنباع وعائلته كرونه، عبيد فوق ظهور الخيل ٩٩ وما يليها، والآن إ. حسون في: Studia Islamica, Paris 77/1993/95 وما يليها وهاوتنغ في: إنسكلوبيديا الإسلام {٨} ٤٦٦.

(٥) المصدر السابق {٢} ١٨٤٣، ٢ وما يليها.

(٦) وفق المدائني لدى البلاذري (طبعة ديرينك، الوليد ٦٧، ٨ وما يليها)، العيون والحدائق {٣} ١٤٦، ١١ وما يليها. إضافة إلى كرونه، عبيد ١٦٠.

(٧) إنسكلوبيديا الإسلام الطبعة الثانية {٣} ٩٩٠ ب تحت اسم إبراهيم بن الوليد.

(٨) أبو زرعة ٧٠٤ رقم ٢٢٠٦، تأريخ بغداد {٥} ٢٧٤، ٢ وما بعدها؛ أيضا المصدر السابق ٢٧٢، ١٥.

يهرب إلى العراق. استقر هناك في البصرة؛ ثم ذهب إلى بغداد في ما بعد[١]. فإذا كان اليعقوبي قد أورده كفقيه في عهد هارون، أي بعد ١٧٠/٧٨٦ [٢]، فإنه لا بد أن يكون قد بدأ متأخرا جدا أو أن الأمر مجرد سهو.

كان على أية حال محدثا أكثر مما هو حقوقي. كان يعلق أهمية على النقل من مكحول؛ لذلك حصل في العراق على لقب المكحولي. بالفعل نسمع أنه كان مع مكحول في مكة[٣]. إلا أنه اعتمد إلى جانب ذلك على التسجيلات التحريرية؛ وكان يمتلك «كتابا» للأستاذ[٤]. بل إنه عزز جواز تسجيل الحديث بكلمة للنبي[٥]. كان العالم كله يخمن أنه كان قدريا؛ ولكن لم يكن المرء متأكدا من ذلك تماما[٦]. كان في بغداد على أية حال متحفظا في التصريحات الفقهية، ولم يكد أحد يشعر بالتحفظ من الأخذ منه. ففي الآخر يقال إن دحيم قد قيّمه تقييما ايجابيا[٧]، وكذلك عبدالرحمن بن مهدي (المتوفى سنة ١٩٨/ ٨١٤)[٨]؛ يؤكد ابن حنبل نزاهته في الحديث[٩]. رفضه فقط السوري أبو مشير والبصري شعبة، أشار أبو مشير (المتوفى ٢١٨/ ٨١٣) إلى أن محمد بن راشد اعتبر الانتفاض ضد الحكام صحيحا[١٠]، ووجد شعبة ميوله القدرية أمرا سيئا[١١]. كبصري لا بد أنه

(١) تأريخ بغداد {٥} ٢٧١، ١٤ وما بعدها و ٢٧٢، ١٤ وما بعدها؛ الفسوي {٢} ١٢٥، ٦ وما بعدها.

(٢) اليعقوبي، تأريخ {٢} ٥٢٤، ٩.

(٣) ابن عساكر، تهذيب تأريخ دمشق {٣} ٣٨٣، ١٢ وما بعدها.

(٤) عزمي، دراسات ١٥٥.

(٥) الخطيب البغدادي، تقييد ٧٥، ٣ وما يليها.

(٦) قارن مثلا تأريخ بغداد {٥} ٢٧٢، ٢ وما يليها.

(٧) الفسوي {٢} ٣٩٥ وما بعدها.

(٨) فان أس، بين الحديث وعلم الكلام ٦٤؛ إلا أنه نفسه كان قريبا من القدرية (أنظر الفصل ب ٤.٢.١.٢.٢.٢ من هذا الكتاب).

(٩) علل ٤٠٧.

(١٠) أبو زرعة ٤٠١ رقم ٩٢٠، تأريخ بغداد {٥} ٢٧٤، ١ وما بعدها.

(١١) تأريخ بغداد {٥} ٢٧١، ١٩ وما يليها. واحد من المخبرين لم يعد يتذكر ما إذا كان قد قال إن شعبة قدري أم شيعي؛ في الصيغة التي يوردها الذهبي في الميزان (رقم ٧٥٠٨؛ نقلا عن العقيلي، ضعفاء {٤} ٦٦، ١ وما يليها ترد كلاهما إلى جانب بعضهما («معتزلي خشبي رافضي!»).

عرف أفضل من البغداديين أن محمد بن راشد كان على علاقة مع عمرو بن عبيد أيضا. لا يكاد هذا أيضا يذكر في المصادر[1]؛ لم يعرف هذا حتى المعتزلة[2]. ما أثار إعجاب المحيط كان كما يبدو أسلوب حياته الزاهد، الورع الذي تحدث عنه ابن حنبل. على هذا النحو أعلن ابن حبان أن حديثه لا يتفق مع القواعد؛ أنه لم يكن متخصصا[3].

يدع الطبري وسيطا ثانيا ليزيد يتحدث بتقرير خاص به، إنه: **عثمان بن داؤد الخولاني**، أخ للمحدِّث سليمان بن داؤد الذي عاش في داريا وانجذب إلى عدد من القدريين[4]. حين حاول بوعود ثابتة أن يكسب في الأردن وفلسطين الأشراف للتعاون شُتم في بداية المفاوضات كـ «قدري مقيت»[5]. لهذا صنفه الذهبي كقدري أيضا[6]. إلا أنه لم يعنَ بهذه التسمية في السياق المذكور سوى كونه قد وقف إلى جانب يزيد. لهذا لم يؤكد حكم الذهبي أي مصدر آخر ولا حتى المصادر المعتزلية. كان أكبر سنا من محمد بن راشد؛ فقد كان ينتمي إلى الحلقة المحيطة بعمر الثاني. كان أخوه أمين الخزانة هناك[7]. أراد المرء أن يعرف منه عن هذه الفترة، وقد أخبر كما يبدو دون تفكير مسبق أن عمر كان يلبس الحرير، ولكن أيضا أنه منع حكامه في أرمينيا من استخدام حلق الرؤوس واللحى كعقوبة، لأن النبي رأى في ذلك علامة على النسك[8]. وقد طلب أن يكون الحديث ـ

---

(١) فقط في تهذيب التهذيب {٩} ١٥٩، ٣.

(٢) قارن الكعبي ١٠٣، ١٣ وما بعدها. (استنادا إلى أبي عبدالرحمن الشافعي)؛ فضل ٣٣٩، ٦ وما بعدها (استنادا إلى أبي حاتم)، ابن المرتضى، طبقات المعتزلة ١٣٦، ٢. يعطيه الكعبي في ذلك النسبة *السلمي* ويخلط بذلك كما يبدو بين شخصين (البخاري {١} ٨٠ وما بعدها رقم ٢١٠ و٢١٢؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {٣} ٢٥٢ وما بعدها رقم ١٣٨٤ وما بعده).

(٣) المجروحون {٢} ٢٥٣، ١ وما يليها، تهذيب التهذيب {٩} ١٥٩.

(٤) تأريخ داريا٨٠ وما يليها، هناك ٨١ خاصة، ـ ٥ وما يليها؛ ميزان رقم ٣٤٤٨.

(٥) الطبري {٢} ١٨٣٢، ١٠ بقراءة أفضل في طبعة أبي الفضل إبراهيم ({٧} ٢٦٧، ١٠)؛ يصادفه المرء أيضا كوسيط في ١٣٨٨، ١٤ وما يليها.

(٦) تأريخ {٥} ٢٧٥ وما يليها.

(٧) قارن تأريخ داريا ٨٧، ١ وما يليها مع ميزان {٢} ٢٠١، ٧.

(٨) المصدر السابق ٨٥، ٩ وما يليها.

مستشهدا بكلمة للنبي ثانية ـ مفهوما، وإلا فإنه يثير الارتباك في الرؤوس ويثير الفتنة[١]. لم ينجح بعد ذلك في أن يكون آيديولوجيا. كان يعرف عمر بن هانئ[٢]؛ فقد عاشا في نفس المنطقة. عاش أحفاده في منطقة الساحل في سوريا حتى القرن الرابع[٣].

كانت انتفاضة يزيد شأنا دمشقيا تماما، حين كان باستطاعته أن يحصل على قاعدة سلطة خاصة به في الأردن. إننا نعرف بعض القدريين الذين كانوا يعيشون هناك في وطنهم. لكننا لا نعرف عنهم بوجه عام إلا القليل.

أبو العباس عتبة بن أبي حكم الحمداني الشعباني الأردني، توفي سنة ١٤٧/ ٧٦٤ في صور، وهو عربي جنوبي عاش غالب الوقت في طبريا. كان قد استمع لدى مكحول وكان يعرف الزهري. كان كراوية مختلف عليه لاحقا[٤]. تسميه المصادر المعتزلية وحدها قدريا، غير أن الكعبي يعود إلى عبدالرحمن الشافعي وإلى الجاحظ على أية حال[٥]. ينتمي إلى فلسطين أيضا **أبو سنان عيسى بن سنان القسملي**، الذي ربما انحدرت عائلته من اليمامة[٦] والذي يقال إنه روى عن وهب بن منبه. عاش في ما بعد في البصرة حيث استقر لدى عشيرة من أزد شنوعة، ما يسمى القسامل(ـة)[٧]:

(١) المصدر السابق ٨٦، ـ ٦ وما يليها.

(٢) ٨٤ وما يليها.

(٣) المصدر السابق ٨٧، ٢ وما يليها. من المحتمل أن يكون عثمان بن داؤد قد شغل وظيفة سكرتير في عهد يزيد الثاني (قارن خليفة، تأريخ ٤٨٨، ٩، ولكن يبقى الاسم هناك شديد الغموض). لا تتوفر لي البيوغرافيا لدى ابن عساكر للأسف؛ قارن موقتا ابن منظور، مختصر تأريخ دمشق {١٦} ٩٠.

(٤) ميزان رقم ٥٤٦٩: تهذيب التهذيب {٨} ٩٤ وما بعدها. لا يوجد تقييم لدى البخاري {٣،} ٥٢٨ رقم ٣٢١٥ و ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {٣} ٣٧٠ وما بعدها رقم ٢٠٤٤. حول معرفة الزهري قارن ابن حبان، المجروحون {١} ١٣١، ٤ وما يليها.

(٥) مقالات ١٠٢، ـ ٤ وما يليها، فضل ٣٣٩، ـ ٤ وما بعدها، ابن المرتضى، طبقات المعتزلة ١٣٦، ١٠ (حيث يرد عبيد بدلا من عتبة دائما).

(٦) ورد لدى البخاري {٣} ٣٩٦ وما يليها رقم ٢٧٦٢، تهذيب التهذيب {٨} ٢١١ وما بعدها أنه حمل نسبة الحنفي أيضا. لكن بني حنيفة عاشوا في اليمامة.

(٧) من هنا جاءت نسبته. قارن حول قساميل ابن دريد، اشتقاق ٥٠٠، ١٣ وما بعدها، وياقوت، معجم البلدان تحت الاسم؛ كحالة، معجم القبائل ٩٥٣.

وهكذا فإنه يمكن أن يكون من اولئك الذين كان عليهم أن يهربوا بعد عام ١٢٧هـ. إلا أن الكعبي وحده يسميه قدريا[١]. وقد بقي غير معروف نسبيا[٢]. **محمد بن أبي سنان**، الذي أدرج لدى القاضي عبدالجبار كقدري[٣]، يمكن أن يكون ابنه. إلا أننا لا نعرف عنه عدا هذا شيئا. ـ ربما كان أردنيا أيضا[٤] **أبو عمرو**[٥] **عبدالرحمن بن يزيد بن تميم السلمي** وأخوه عبدالله. حين تصفهما المصادر المعتزلية بأنهما قدريان[٦]، فإن ذلك يؤكد أولا أنه كان عليه أن يخشى على حياته مثل ابن عساكر ثم تبعه ابن حجر وكذلك برد بن سنان وعبدالرحمن بن ثابت بن ثوبان ومحمد بن راشد والحمصي ثور بن يزيد، وترك سوريا لذلك[٧]. كان لديه سبب لذلك إذ كان أول من ضرب بسيفه الوليد، كما ورد في كتاب الأغاني استنادا إلى تقرير للمدائني[٨]. إلا أن الطبري، الذي يتفق معه في ما عدا هذا تقريبا، يذكر اسما آخر[٩]. كثيرا ما حدث التباس أيضا مع عبدالرحمن بن يزيد بن جابر الأزدي، الذي كانت له سمعة أفضل في الحديث[١٠]. لقد التبست الأمور في الكوفة خاصة[١١]. كلاهما قد شوهد

---

(١) مقالات ١٠١، ٩ وما بعدها، استنادا إلى أبي عبدالرحمن الشافعي الذي كان يمكن أن يكون جيد الاطلاع حول فلسطين من خلال أبيه.

(٢) قارن أيضا ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {٧} ٢٧٧ رقم ١٥٣٧؛ ميزان رقم ٦٥٦٨.

(٣) فضل ٣٣٩، ٢٣، ابن المرتضى، طبقات المعتزلة ١٣٦، ١٠.

(٤) اعتمادا على تخمين لـ ب. كرونه، عبيد ١٥٤ و ٢٣٦، هامش ٣٤١.

(٥) هكذا جاء لدى إبن حبان، المجروحون {٢} ٥٥، ١٠.

(٦) الكعبي ١٠٣، ١١ وما بعدها (بحسب أبي عبد الرحمن الشافعي)؛ فضل ٣٣٩، ابن المرتضى، طبقات المعتزلة ١٣٦، ١١.

(٧) أبيض، تربية ٣٥٥ استنادا إلى ابن عساكر؛ تهذيب التهذيب {٦} ٢٩٥، ١٢ وما يليها.

(٨) الأغاني {٧} ٨٠، ١٤.

(٩) {١١} ١٨٠٠، ٨ وما يليها؛ نفس الاسم لدى خليفة، تأريخ ٥٤٩، ١٢ وما يليها. قارن أيضا التقرير الموازي لدى الطبري {٢} ١٨٠٦، ١٣ وما يليها ولدى ابن أعثم، فتوح {٨} ١٤٠، ١٤ وما يليها ـ في ما عدا هذا كان يعقوب بن عبدالرحمن بن سُليم الكلبي بين العصاة (قارن مثلا الطبري {٢} ١٧٩٤، ١٤ و١٧٩٨، ١١ وما بعدها)، الذي نصادفه لدى المدائني/ أبو فرج كـ يعقوب بن عبدالرحمن السلمي (الأغاني {٧} ٧٨، ٧). إلا أن لا علاقة له بعبدالرحمن الذي نتحدث عنه (قارن كرونه، عبيد ١٣٠ وما بعدها).

(١٠) قارن مثلا تأريخ دمشق {١} ٥٥، ٥ وما يليها؛ أنظر حول الأزدي الصفحة ٩٩ من هذا الكتاب.

(١١) البلاذري {٣،} ٣٦٥ رقم ١١٥٦؛ تأريخ بغداد {١٠} ٢١٢، ١٠ وما يليها.

هناك، لكن الأزدي بعد وقت طويل من عبدالرحمن السلمي. جاء هذا في نفس الوقت تقريبا مع أخ الأول يزيد بن يزيد بن جابر[1]، هاربا مثله من مروان كما يُظن؛ حيث استوطنت أقسام من بني سُليم في الكوفة[2]. لا يتوسم دحيم فيه خيرا؛ وقد انتقد الثغرات في إسناداته[3]. لا سيما تلك التي رواها عبدالرحمن عن الزهري لم تعجب دحيم. كانت لديه تسجيلات بخط يد الزهري التي انتقلت بعد ذلك إلى ابنه؛ لكن دحيم لم يجد طريقا إليها أبدا[4]. ـ وعلى العكس اعتبر أخوه **عبدالله بن يزيد بن تميم السلمي** أهلا للثقة[5]. لم يبد أنه لعب دورا في محيط يزيد الثالث. إلا أن المرء خمن أنه هو الآخر كان قدريا[6]. لقد ساند مكحول بالفعل في رأيه في أن ما يتملكه المرء بوجه غير مشروع لا يمكن أن يعتبر منحة من الله[7].

١.٢.٥.٣ القدريون من حمص

كانت حمص ميدانا آخر للنشاط القدري. ضربت هناك أيضا قبائل عرب الجنوب جذورها[8]؛ كان جزء كبير من المدينة مسكونا من قبلهم[9]. كان هناك قدري وفق شهادة ابن قتيبة[10] **هو أبو عبدالله خالد بن معدان بن أبي كرب/ كريب**

---

(١) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة {٢٢} ٣٠٠ و ١٣ وما يليها.

(٢) فان ايس، بين الحديث وعلم الكلام ٤٣ وما بعدها.

(٣) أبو زرعة ٣٩٥، ٩ وما بعدها.

(٤) الفسوي {٢} ٣٩٥، ١٠ وما بعدها وعزمي، دراسات ٨٩؛ ينبغي تصحيح الفسوي استنادا إليه (*عند ابنه* بدلا من *عند أبيه*؛ وغالب الظن *ننظر* بدلا من *ينظر*). بالمناسبة يدعي البخاري شيئا مماثلا عن الأزديين (تأريخ {٣} ٣٦٥، ٦ وما بعدها، ميزان {٢} ٥٩٩، ٢). أيكون هذا أيضا خلطا؟

(٥) أبو زرعة ٣٩٥، ١٠ وما بعدها؛ ميزان رقم ٤٦٩٢؛ كذلك أيضا ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {٢} ٢٠٠ رقم ٩٣٢.

(٦) الفسوي {٢} ٣٩٥، ١٠.

(٧) أنظر الصفحة ٧٦.

(٨) صالح العلي في: مجلة المجمع العلمي العراقي، بغداد ٣٢/ ١٩٨١، رقم ٣ ـ ٤/ ٣٠ وما يليها؛ هازا، تأريخ طبيعة ٢٠ وما يليها؛ م. ب. بيوتروفسكي، Jemenity i jementsy v Omeijadskom Sirii، فـــي: Patman-banasirakan handes = Akad. Arm. SSRK Istoriko-filologiceskij Zurnal 1970. الصفحة ٢٥٢ وما يليها.

(٩) اليعقوبي، بلدان ٣٢٤، ٣. ٣.

(١٠) معارف ٦٢٥، ١٤.

الكلاعي، نقطة الانطلاق للتفقه بأجمعه في المدينة منذ عهد الوليد الأول. تأريخ وفاته مختلف عليه. إلا أن سنة ١٠٤هـ تبدو الراجحة؛ هنا استقر بين غيره أخوه عفير[١]. تعكس البدايات المتأخرة كما هو واضح الحاجة فقط إلى إقامة اتصال معه؛ كان المرء قد كشف عن بعض المحاولات يومذاك[٢]. فقد كان يتمتع بسمعة كبيرة كناقل للحديث في مجالات معينة لا يمكن تعويضه. الكثير مما عرف عن الفتح الإسلامي لسوريا صدر من فمه[٣]. لا يدعو هذا للعجب؛ فقد كان ينتمي لعائلة ذي الكلاع الحميري ذاك، الذي شارك كواحد من أشهر قادة الجيش في الحملة على سوريا وسقط قرب صفين إلى جانب معاوية[٤]. كان آمرا للشرطة في عهد يزيد الأول[٥]؛ يظن أنه هو نفسه ذلك الـ خالد الكلاعي الذي قتل حاكم حمص نعمان بن بشير خلال النزاع بين السفيانيين والمروانيين، وأرسل رأسه إلى مروان[٦]. في سنة ٩٨هـ رافق مع وجوه سورية رفيعة مسلمة في بعثته ضد

(١) الفسوي {١} ١٥٢، ٨ وما يليها = ٧٠٠، ـ ٦ وما يليها؛ أيضا أبو زرعة ٢٤٣، ٤ و ٧: استنادا إلى ثقاة آخرين. لدى ابن سعد، طبقات {٧} ١٦٢، ١٢، ١٠٣.

(٢) بحسب ما أفاد أخوه في الفقرة المقتبسة سابقا، بهذا يثبت خطأ التأريخ ١٠٨ الذي ذكره خليفة (تأريخ ٤٩٥، ١٠)، الحال مشابه بالنسبة للطرفة لدى سخاوي، إعلان في Rosenthal, Historiography 277 حسبها يكون قد مات في سنة ١٠٦. ١١٨ لدى خليفة، طبقات ٧٩٤ رقم ٢٩٢٨ هو بالتأكيد خطأ في ١٠٨ (كما ورد في التأريخ).

(٣) الطبري، الفهرست تحت الاسم ، ودونرConquests, Index of Traditionists يقف غالبا إلى جانب عبيدة بن نسي الكندي، قاضي طبريا الذي توفي في سنة ١١٨/ ٧٣٨ (ابن عساكر، تهذيب تأريخ دمشق {٧} ٢١٤ والزركلي، أعلام {٤} ٣١). ليس واضحا كيف تصور المرء هذه الرواية المشتركة. قارن فضلا عن هذا الآن دونر في: Proceedings Bilad al-Sham{42}، الجزء {١} ٧ وما يليها.

(٤) كرونه، عبيد ٩٥ مع مزيد من التفاصيل؛ حول ذي الكلاع أيضا دونر Conquests 136، ١٣٨ و ٣٦٧ ومادلونغ في: Journal of Semitic Studies, Manchester 31/1986/141 وما بعدها وكذلك ١٨٣. علاقة القرابة بالضبط غير واضحة؛ كانت القبيلة كبيرة جدا كما يبدو واضحا (قارن أيضا صالح العلي في: مجلة المجمع العلمي العراقي، بغداد ٣٢/ ١٩٨١، رقم ٣ ـ ٤/ ٣٤ وما بعدها؛ روتر، الحرب الأهلية ١٣١). لدى الأزدي، تأريخ الموصل ٢٨، ٢ وما بعدها ترد النسبة السلمي بدلا من الكلاعي؛ لكن هذا أيضا لا يقدم لنا العون.

(٥) ابن عساكر، تهذيب تأريخ دمشق {٥} ٨٦، ١٦ وما بعدها.

(٦) ابن طولون، قضاة دمشق ٣، ١٣ وما يليها.

القسطنطينية[1]. كان غازيا مثل مكحول، ولكن بامتياز اجتماعي أكبر[2]. لم يكن بحاجة أيضا إلى أن يكافح من أجل سمعته العلمية. كان الوليد الأول قد طلب منه فتوى وجعلها ملزمة للقضاة في سوريا[3]؛ ربما كان قد سأله عن سابقة تأريخية. كان يمثل نمطا خاصا في قراءة القرآن نسي في ما بعد[4]. بقي بصورة أفضل بحث قصير عن ترقيم آيات القرآن الذي قام به في مدرسة حمص[5]. احتفظ بأحاديثه مكتوبة أيضا؛ وصل الـ «كتاب»، مجلدا بين لوحتين ثبتتا بكلاليب، إلى بقية بن الوليد (المتوفى ١٩٧/ ٨١٢) عن طريق وسيط[6]. بعض أجزائه مسجل لدى أبي نُعيم؛ لم يكن بالنسبة للخبراء المتأخرين عقلانيا بصورة كافية[7]. لم يتردد خالد من رواية حديث قدسي دون إسناد إلى النبي[8]. في السيرة ترجع إليه أسطورة انفتاح صدر النبي ضمن غيرها[9].

تشي المادة بالاهتمام الذي أولاه هو ومحيطه بالقتال على الحدود. لم يعرف شيئا أفضل من الرباط ضد بيزنطة[10]؛ مثل مكحول تغنى بالمدح لأولئك الذين «أحبوا بعضهم في الله»[11]. إلا أن المرء يقول إنه سمع أنه يقدر العمليات القتالية وحدها

(١) الطبري {٢} ١٣١٥، ٨ وما بعدها.

(٢) الفسوي {١} ١٥٢، ٤؛ أيضا {٢} ٣٩٩ وما بعدها: يشعر مكحول بأنه مهدد من قبله.

(٣) أبو زرعة ٦٠١، ٨ وما بعدها.

(٤) فهرست ٣٤، ١ (حيث يرد خالد بدلا من خلف؛ هكذا أورد فلوغل في طبعته، الصفحة ٣١، ٤ وما بعدها).

(٥) المصدر السابق ٤٠، ١٣؛ إضافة إلى شبيتالر، عد الآيات ٢١ وما بعدها.

(٦) Abbott, Papyri {2} 225؛ أيضا عزمي، دراسات ٦٧.

(٧) حلية {٥} ٢١٥، ١٣ وما يليها؛ قبل ذلك أيضا ٢١٤، ٦ وما يليها الرواية التي احتفظت بها ابنته عبدة عن الملاك الذي نصفه من نار ونصفه من جليد.

(٨) المصدر السابق ٢١٢، ١١ وما يليها.

(٩) سيرة ١٠٦، ٥ وما يليها؛ الطبري أيضا {١} ٩٧٩، ٤ وما يليها. إضافة إلى بيركَلاند، أسطورة فتح صدر محمد ٩ وما يليها و ٥٧.

(١٠) حلية {٥} ٢١٤، ١٢.

(١١) المصدر السابق ٢١٢، ١١ وما يليها؛ ابن أبي دنيا، كتاب الأولياء ١١٨ رقم ٧٦. يتعلق الأمر بما يسمى الحديث القدسي الذي تناولناه في الصفحة ٧٩، ولكن فقط دون إسناد؛ الشكل بهذا أكثر بدائية مما هو لدى مكحول.

التي لا يتباهى المرء بها بعد ذلك[١]. يبدو أنه علق أهمية على ألا يصبح الجهاد مجرد الحصول على غنائم وإنما أن يضمن لأولئك الذين دخلوا في الدين الجديد نفس الحقوق بالفعل. هذا بالذات ما جعلهم خالد يؤكدونه، الأبطال المحليون من حمص، وذلك في اللحظة التي جاءه رسول عمر بخبر عزله: «**منزلتنا واحدة فيما افترض الله علينا، شريفنا ووضيعنا، وأولنا وآخرنا**»؛ صحيح أن العرب قد دخلوا الإسلام في وقت أبكر، لكنهم أخذوه عن النبي. «**وإنكم أنتم لم تروا ما رأينا، ولم تسمعوا ما سمعنا من العجائب والحجج، فمن دخل في هذا الأمر منكم بحقيقة ونية كان أفضل منا**»[٢]. يمكن أن يكون تصنيف ابن قتيبة قد انطلق من مثل هذه الملاحظات التي تحاول أن توجه اعتزاز العرب بأنفسهم والتي جاءت مناسبة للغيلانية تماما. إلا أنها لم تؤخذ في مصادر أخرى[٣]. بالفعل إساطاع كل مسلم جاد أن يعلن موافقته على هذا الاتجاه؛ كان الأوزاعي يقدر خالد[٤].

أن يكون اليمانيون من أصحاب المذهب القدري في المدينة قد لاقوا صدى فهو ما يمكن التعرف عليه من مثال وضين بن عطاء؛ كان قد أتى من دمشق إلى هنا كما يبدو واضحا[٥]. ولكن ما أن تعلق الأمر بنشاطات سياسية لم يجدوا أكثرية. لم تكن البخراء حيث تحصن الوليد، بعيدة. حين كان الخليفة يقع في ضائقة كانت ترسل إليه الإمدادات؛ حتى عباس بن الوليد، أخو يزيد الثالث، انضم إليه[٦]. حتى بعد

---

(١) حلية {٥} ٢٢٠، ٦ وما يليها: كحديث.

(٢) الطبري {١} ٢٠٩٨، ٥ وما يليها وما قبلها. شيء مشابه وإن كان أقل وضوحا في خطبة عمرو بن العاص لدى فتح مصر (المصدر السابق {١} ٢٥٨٥، ٤ وما يليها). هنا أيضا مكان «الحديث الخارجي بأن ثور ابن يزيد روى عنه (أنظر الصفحة ١١٦ من هذا العمل). إضافة إلى فان أس، بين الحديث وعلم الكلام ٦٩، هامش ٢٥، والفصل ج ٦.١.٣.١ من هذا الكتاب.

(٣) قارن مثلا ابن سعد، طبقات {٧} ١٦٢، ٥ وما يليها؛ الذهبي، تذكرة الحفاظ٩٣ وما بعدها، رقم ٨٤؛ تهذيب التهذيب {٣} ١١٨ وما يليها رقم ٢٢٢؛ مجير الدين، الأنس الجليل {١} ٢٨٦ وما يليها.

(٤) أبو زرعة ٣٥٠ رقم ٧١٩ وما بعدها.

(٥) أنظر الفصل ١.٢.٣ وما بعدها من هذا الكتاب.

(٦) الطبري {٢} ١٨٠٢، ٥ وما يليها و ١٨٠٣، ١٥ وما يليها؛ اليعقوبي، تأريخ ٤٠١، ـ ٤ وما بعدها؛ أيضا ديرينك ٤٦. بشكل مستفيض حول هذا وما يليه هازا، تأريخ طبيعة شمال سوريا ٨٢ وما يليها.

مقتل الوليد احتفظ المرء بالولاء لابنيه الحكم وعثمان، وبويعا رغم عدم بلوغهما سن الرشد. انضم المرء إلى حملة ضد دمشق؛ الحاكم الذي نبه إلى ضرورة الحذر قتل كـ «صديق للقدريين»[(١)]. ثم انهارت العملية؛ لكن يزيد أيضا لم يعش طويلا أيضا. لم يعترف بخليفته إبراهيم بن الوليد في حمص حيث لا شهادة على شرعيته[(٢)]. إلا أن المرء لم يخالط مروان أيضا؛ كان التعاطف من نصيب السفيانيين[(٣)]. حين لم يرد المرء السماح لمروان في سنة ١٢٧هـ دخول المدينة، هدمت هذه في بعض أجزائها؛ مات الكثير من الوجهاء[(٤)]. ثم استقبل العباسيون بالترحاب[(٥)]. لا عجب بعد ذلك أن يكون حديث معاذ للقدرية قد انتشر في حمص بالذات. تصب هذه الروايات في العقد الأخير من القرن الثاني لدى بقية بن الوليد الكلاعي (المتوفى سنة ١٩٧/ ٨١٢)[(٦)]. كان لديه ممهدون سبقوه كما يظهر الإسناد؛ إلا أن الشخصية السائدة في النصف الأول من القرن كان قدريا آخر، ينتمي إلى نفس العشيرة أيضا، ألا وهو أبو خالد ثور بن يزيد الكلاعي الرحبي، توفي وقد تجاوز الستين في القدس، في سنة ١٥٣/ ٧٧٠ كما يبدو[(٧)]. يقال إن

---

(١) المصدر السابق {٢} ١٨٢٦، ٤ وما يليها و ١٨٢٨، ٥ وما يليها؛ تأريخ داريا ٦٦، ١ وما يليها. إضافة إلى Caetani, Chronographia 1596 وما بعدها وغابريللي في: Rivista degli Studi Orientali, Rom 15/1935/13 و ٢٢ وما بعدها؛ الفصل ١.٢.٥.٢ من هذا الكتاب أيضا.

(٢) الأزدي، تأريخ الموصل ٥٩، ١١ وما بعدها؛ خليفة، تأريخ ٥٥٨، ١ وما بعدها.

(٣) الطبري {٢} ١٨٢٨، ٨ وما يليها، الطبري {٢} ١٨٢٨، ٨ وما يليها و ١٨٣١؛ مادلونغ في: Journal of Semitic Studies, Manchester 31/1986/147 وما بعدها.

(٤) خليفة، تأريخ ٥٦٦ وما يليها، تأريخ الموصل ٦٦، ١٠ وما بعدها (أيضا ١٣٦، ـ ٥)؛ الطبري {٢} ١٨٩٣، ٩ وما يليها؛ فيلهاوزن، الامبراطورية ٢٣٨؛ مادلونغ في المصدر المذكور سابقا ١٤٨؛ إنسكلوبيديا الإسلام الطبعة الجديدة ٣٩٧ وما بعدها.

(٥) Aguadé, Messianismus 110 وما بعدها بمعلومات إضافية.

(٦) فان أس، بين الحديث وعلم الكلام ٣٧ وما بعدها، ١٢٦ و ١٤٧.

(٧) هكذا وفق ابن سعد، طبقات {٢/٧} ١٧٠، ١٤ وما بعدها؛ خليفة، طبقات ٨٠٨ رقم ٣٠١٨ وتأريخ ٦٦٢، ٧. أورد البخاري استنادا إلى يحيى بن بكير (١٥٤/ ٧٧١ ـ ٢٣١/ ٨٤٥) بدلا ١٥٥/ ٧٧٢ (قارن {٢/١} ١٨١ رقم ٢١٢٦)، كذلك كبديل ابن قتيبة (معارف ٥٠٥، ٦) وغبن الجزري، طبقات رقم ٨٦٧. إلا أن هذا ينقض من خلال ملاحظة أبي زرعة ٢٦١ رقم ٣٦٠ (= ٧٠٢ رقم ٢١٩٥). ١٥٠ لدى =

المنصور، الخليفة العباسي المتأخر قد رباه[١]؛ كان كلاهما في نفس العمر تقريبا. يمكن تفسير هذا من خلال كون العشيرة قد أبلت في حرب الحدود والنزاعات الداخلية؛ يشير ابن حزم إلى أنه لم يبق منهم في بداية العهد العباسي سوى طفل ذكر واحد[٢]. عبر ثور يجري القسم الأكبر من روايات رفيق عشيرته خالد بن معدان[٣]. كان المرء متفقا فيما بعد على أنه استمع عنده؛ ويقال حتى إنه أنجز له مراسلاته، مع خليفة أموي ضمن آخرين[٤]. إلا أن هذا يواجه صعوبات تسجيلية. لذلك تقتصر التقارير الحذرة على تثبيت أن ثورا كان يحفظ أحاديثه غيبا[٥]، ونعرف مباشرة في موضع مستور نوعا ما عن وسيط أيضا[٦]. يعود الفضل في مكانته الرفيعة[٧] مثله مثل خالد بن معدان إلى حقيقة أنه لم يقتصر على الحديث وحده، وإنما روى أيضا عن كتب الوحي السابقة[٨] وعن أحداث من تأريخ

= البخاري وغيره هي مجرد خطأ.

(١) ابن عساكر، تهذيب تأريخ دمشق {٣} ٣٨٣، ١٥ وما بعدها.

(٢) جمهرة ٤٣٤، ١٢ وما بعدها؛ إلا أنه من المحتمل تماما أن يكون مروان قد قضى على العائلة. ـ قارن حول انحدار ثور بن يزيد من ذي الكلاع أيضا ابن سعد، طبقات {٧} ١٧٠، ١٥ وما يليها. ولأن هذا يعد من بني حمير بن سبأ يكون على المرء أن يسحب نسبة خلفه أيضا على بني رحبة من حمير وليس بقراءة الرحبي على موقع رحبة مالك بن طوق في الجزيرة مثلا. لم يكن هذا واضحا دائما للفقيه من العصور الوسطى (قارن السمعاني {٦} ٩٤، ١٢ وما يليها مقابل ٩١، ٤ وما يليها؛ أيضا ابن حزم ٣٢٩، ١١). ترد لدى الكعبي قراءة الرحبي، معزولة بعض الشيء (مقالات ١٠١، ١٢). يمكن أن يشير هذا أيضا إلى أصل عربي جنوبي؛ ولكن تنتسب أرحب كما يقول هو نفسه إلى حمدان وليس إلى حمير (قارن أيضا ابن حزم ٣٩٦، ٨ والسمعاني {١} ١٥٦، ١ وما يليها).

(٣) هكذا تقريبا لدى الطبري أو لدى أبي نُعيم (هناك في {٥} ٢١٠ وما يليها وكذلك أيضا في {٦} ٩٦، ٦ وما يليها)، كذلك لدى ابن حبان (المجروحون، فهرست تحت اسم ثور بن يزيد).

(٤) أبو زرعة ٣٥٠ رقم ٧٢١.

(٥) المصدر السابق ٣٦٠ رقم ٧٦٦. الخليفة الذي كتب إليه بتكليف من خالد شخص في رواية موازية (المصدر السابق ٣٥١ رقم ٧٢٢) كالوليد الأول الذي مات سنة ٩٦/ ٧١٥.

(٦) المصدر السابق ٧١٢ وما بعدها رقم ٢٢٦٣ ـ ٢٢٦٥.

(٧) أبو زرعة ٣٩٨ رقم ٩٠٨؛ استنادا إلى دُحيم.

(٨) حلية {٦} ٩٣ وما يليها؛ ٩٤، ١٣ وما يليها؛ ٩٥، ٥ وما يليها. يتعلق الأمر بمادة مشكوك في صحتها بوضوح.

الإسلام: عن حياة النبي[١]، عن الصحابي السوري أبي الدرداء[٢]، عن القتال ضد عبدالله بن الزبير[٣]، عن فتح مسلمة تينا في سنة ٨٨هـ[٤] وعن حملته ضد القسطنطينية في سنة ٩٨هـ[٥].

أخذ ابن إسحق عنه مثلما فعل الواقدي[٦]. انتشر العديد من تسجيلات أحاديثه[٧]. تناول في محاضراته قراءة القرآن أيضا؛ ما يلفت النظر فقط أنه لم يستخدم التقليد الحمصي القديم لخالد بن معدان، وإنما استشهد بمعاصره الخاص يحيى بن حارث الذماري الذي أقام في دمشق واستشهد بابن عامر[٨]. اكتشف أبو نعيم لاحقا الجانب التنسكي لديه. إلا أن هذا الجانب لا يرتبط لديه بالجهاد، وإنما لديه طابع فردي أقوى[٩]: إنه ينصح بالخوف من الله ويدع يسوع يدعو للتأمل الشخصي، لمناجاة الله[١٠]. أزعجه تسامح الكوفيين إزاء النبيذ؛ هنا أعطى المرء، في رأيه، الخمر اسما آخر وحسب[١١]. لا يغفر الله القتل[١٢]؛ لا شيء يغسل

---

(١) الطبري {١} ٩٧٣، ١٤ وما يليها و ٩٧٩، ٥ وما يليها: استنادا إلى مكحول وخالد بن معدان، بالمناسبة بطابع أسطوري واضح هنا أيضا. قارن بين *الحديث وعلم الكلام* ٦٩.

(٢) المصدر السابق {١} ٢٨٢٦، ١٦ وما يليها.

(٣) المصدر السابق {٢} ٨٤٨، ٩ وما يليها.

(٤) المصدر السابق {٢} ١١٩١ وما يليها.

(٥) المصدر السابق {٢} ١٣١٥، ١ وما يليها. قارن حول ذلك بشكل عام دونر في: Proceedings Bilad al-Sham، {٤} الجزء الأول ١٥ وما يليها.

(٦) المصدر السابق {١} ٩٧٩، ٥ و {٢} ١١٩١؛ حول ابن إسحاق سيرة أيضا تحت اسم ثور (بن يزيد) والخوري في: La Vie du Prophète 18 أخذ هذا من ثور فضلا عن ذلك حديثا ذا صبغة قدرية (فان أس، بين الحديث وعلم الكلام ٢١٨).

(٧) عزمي، دراسات ١٧١؛ قارن أيضا ابن حبان، المجروحون {٢} ١٩، ١ وما يليها.

(٨) فهرست ٣٢، ٦ وابن الجزري، طبقات {١} ١٨٩ رقم ٨٦٧؛ إضافة إلى الصفحة ١٠٦ والصفحة التي تليها من هذا الكتاب. لم يتمكن في القرن الرابع أحد أن يصبح إماما للمصلين في الجامع الأموي ما لم يكن قادرا على تلاوة ابن عامر (المقدسي، أحسن التقاسيم ١٨٠، ٩ وما بعدها).

(٩) حلية {٦} ٩٨، ١٧ وما يليها.

(١٠) المصدر السابق ٩٤، ١٣ وما يليها.

(١١) المصدر السابق ٩٧، ١٦ وما يليها؛ بإسناد آخر في تأريخ داريا ٨٢، ٩ وما يليها. أنظر حول المشكلة الصفحتين ٢٢٤ و ٢٤٠.

(١٢) المصدر السابق ٩٩، ٩ وما يليها.

اللواط[1]. ولكن في هذا التشدد بالذات يلوح ما أضر بامتيازه إضرارا واضحا في وقت لاحق: كونه أيد الأفكار القدرية علانية. فشرب النبيذ واللواط يدخلان في قائمة الخطايا التي نسبها المرء إلى الوليد الثاني. كان ثور في شبابه قريبا من مكحول؛ حين ذهب هذا إلى الحج خدمه كمؤذن[2]. يظهر هذا أن العلاقة بين المعلم والتلميذ كانت بالنسبة له أكثر أهمية من الفارق الطبقي بين *المولى* والعربي؛ لقد نقل مهما يكن عن خالد بن معدان الحديث أيضا، حتى وجب على المرء أن يصغي إلى عبد أثيوبي بأنف أفطس[3]. كان هذا الشعور بالمساواة يتطابق مع الحاجة إلى عدالة عليا؛ فلا يأكل الأسد إلا حصته[4]. حين ظهر يزيد الثالث وقف ثور إلى جانبه. كما لدى الدمشقي زيد بن واقد يجد المرء لديه أيضا كلمة النبي بأن الإيمان يتحقق هناك في سوريا حيث تندلع الحرب الأهلية و*الفتنة*[5]. ووصف مثل عبدالرحمن بن ثابت بن ثوبان الدنيا كـ «**الدنيا ملعونة ملعون ما فيها إلا ذكر الله وما أدى إليه والعالم والمتعلم في الخير شريكان وسائر الناس همج لا خير فيهم**»[6].

لكن حمص لم تكن المزة أو داريا؛ أشعل المرء النار في بيته ورمى به خارج المدينة[7]. ذهب إلى القدس التي ثمنها في وطنية سورية حقيقية أكثر مما ثمن

---

(١) المصدر السابق ٩٥، ٨ وما بعدها. ـ مما يثير الاهتمام أنه أيد مثل حسن البصري وبعض تلاميذه عدم نزع الأحذية لدى الصلاة، وشى بالعادة المخالفة كعرف يهودي (قارن ميزان {١} ٣٧٥، ١١ وما يليها؛ إضافة إلى الفصل ب ٢.٢.٢.٢.٣).

(٢) ابن عساكر، تهذيب تأريخ دمشق {٣} ٣٨٣، ١٢ وما بعدها.

(٣) ابن حبان، المجروحون {١} ٩، ٧ وما يليها. هذا يناسب جيدا أفكار المساواة التي كان خالد يمثلها بوجه عام (أنظر الصفحة ١١٣من هذا الكتاب). ألا يكون هذا قد عكسه ثور يصبح واضحا من كون الفقرات التي جرى تناولها لم تحفظ من قبل ثور.

(٤) حلية {٦} ٩٥، ٢ وما بعدها.

(٥) المصدر السابق ٩٨، ٤ وما بعدها (محفوظة من قبل يحيى بن حمزة [أنظر الفصل ٦.٢.١ والصفحة التي تليها من هذا الكتاب])؛ إضافة إلى الصفحة ١٠١).

(٦) ابن مبارك، زهد ١٩١ وما بعدها رقم ٥٤٣، الفسوي {٣} ٣٩٨، ٤ وما يليها (من كتابه السنة؟): حسب خالد بن معدان. حول هذا الصفحة ١٠٤ بصيغة مختصرة.

(٧) ابن عساكر، تهذيب تأريخ دمشق {٣} ٣٨٤، ١٠ وما يليها؛ ميزان {١} ٣٧٤، ١٠ وما بعدها؛ =

مكة أو المدينة، قال: «قدس الأرض الشام وقدس الشام فلسطين وقدس فلسطين بيت المقدس وقدس بيت المقدس الجبل وقدس الجبل المسجد وقدس المسجد القبة» (قبة الصخرة)[1]. يقال أيضا إنه هرب إلى العراق، مثل بعض القدريين الباقين[2]. إلا أنه عاد إلى حمص ثانية كما يبدو بعد مجيء العباسيين إلى الحكم؛ إذ يقال إن عبدالله بن علي الذي أدار ولاية سوريا حتى ١٣٧/ ٧٥٤ قد نزل في بيته وتحدث معه طول الليل عن القَدَر[3]. بالفعل نسب إليه حديث موال للعباسيين بشكل واضح[4]، وقتل ذلك الذي كان قد خطط لطرده من حمص، أسد بن وداعة الطائي، الآن في سنة ١٣٧، بأمر من الحاكم[5]. ذهب ثور إلى الحج مرة أخرى قبل موته بوقت قصير في سنة ١٥٠/ ٧٦٧. كان المرء قد أخذ عنه في مكة يومذاك أحاديث كثيرة[6]؛ لم تكن مكانته قد تضررت بشكل دائم. كان في نفس الحج عدا هذا الأوزاعي أيضا؛ يظن أنهما انضما إلى نفس القافلة. إلا أن المرء

= تهذيب التهذيب {٢} ٣٤، ١٣ وما بعدها؛ أيضا تأريخ دمشق {١} ٣١٠، ٣ وما بعدها (استنادا إلى ابن حنبل). يبدو أن التناقض بين عرب الشمال وعرب الجنوب قد لعب دورا في هذا. كان زعيم الحزب المضاد طائيا (أنظر أدناه)، وقد روى ثور حديثا مفاده: *إن الكفر والجفاء في هذين الحيين: ربيعة* ومضر (ميزان {١} ٣٧٥، ٧ وما يليها).

(١) ابن عساكر، تأريخ دمشق {١} ١٤٢، ١ وما يليها. المقولة مستوحاة من فكرة يهودية؛ قارن المتوازية في مدراش تنحوما، طبعة بوبر، Buber, qedšim 10 الصفحة ٧٨)، مقتبسة لدى أ. هيرتسبيرغ، اليهودية ١٥٠.

(٢) قارن أبيض ٣٥٦/ ٢٦٩ استنادا إلى ابن عساكر؛ ابن حبان أيضا، مشاهير العلماء ١٨١، ١٥ وما بعدها. (مقتبسة لدى كرونه، عبيد ١٦١ وما بعدها رقم ٣٥).

(٣) الذهبي، تأريخ {٦} ٢٣٥، ١٠ وما يليها.

(٤) الفسوي {١} ٥٠٤، ٥ وما يليها: مكحول أيضا كما يُزعم. من المثير للاهتمام أن القدري البصري عبدالوهاب بن عطاء بن مسلم (أنظر حوله الفصل ب ٣.٢.١.٢.٢.٢) نشره في بغداد، ولكن دون أن يذكر ثور بن يزيد كما يبدو (الخطيب البغدادي، تأريخ بغداد {١١} ٢٣، ١٩ وما يليها؛ إضافة إلى Studia Islamica, Paris 31/1970/285، الهامش.٢). إلا أنه روى أيضا إلى جانب هذا حديثا لصالح معاوية (ابن حبان، المجروحون {١} ١٤٦، ١٠وما بعدها).

(٥) أبو زرعة ٣٥٩ رقم ٧٦٤ و ٦٩٩ رقم ٢١٧٣؛ إضافة إلى خليفة، طبقات ٨٠٦ رقم ٣٠٠٧. أيضا المصدر السابق ٨٠١ رقم ٢٩٧٤ و تأريخ ٦٣٨، ١٠؛ ابن سعد، طبقات {٧} ١٦٦، ٧ وما بعدها. كان قد شارك في التقليد الأموي المعتاد في شتم علي كلما ذكر اسمه، أما ثور فلم يفعل هذا كما يبدو (تهذيب التهذيب {٢} ٣٤ وما يليها؛ إضافة إلى الصفحة ١٠٦ والتي بعدها من هذا الكتاب).

(٦) ابن حنبل، علل ٣٥٢ رقم ٣٣١٧.

يعتقد أن الأوزاعي لم يكن يكنّ الود لثور بسبب ميوله القدرية؛ يقال إنه رفض مصافحته[1]. ربما كان هذا مجرد انعكاس مثل التقرير الذي يقول إن المعلق الدمشقي على القرآن عطاء الخراساني، الذي لم تكن له مشكلة مع القدريين والذي مات عدا هذا في سنة ١٣٥/٧٥٧، نصح بعدم حضور محاضراته[2]. ربما يكون مجرد أسطورة ورعة أيضا إحراق أبي مشير (المتوفى سنة ٢١٨/ ٨٣٣) ما كان قد اجتمع لديه من الروايات[3]. غير أن أبا مشير قد ألقي في السجن في بداية المحنة، قبل موته بوقت قصير[4]؛ لقد أصبح المناخ مع مرور الوقت متطرفا. ينقل المرء قبل ذلك من عبدالله بن المبارك (المتوفى سنة ١٨١/ ٧٩٧) بويتات شعر ـ جاهلة حقا ـ ، تذكر ثورا في نفس واحد مع جهم بن صفوان وعمرو بن عبيد[5]. انتشر خبر كونه قدريا بسرعة كبيرة وفي نطاق واسع جدا[6]. كان أهم من أن ينساه المرء؛ عرف المرء أيضا أن «للثور قرنين» خطرين[7].

١ . ٢ . ٦ القدريون المتأخرون

بتولي العباسيين السلطة تتناقض معلوماتنا بشكل ملحوظ. ينطفئ اهتمام

---

(١) ابن عساكر، تهذيب تأريخ دمشق {٣} ٣٨٣ وما يليها: استنادا إلى البخاري. حول إشارة الامتناع هذه أنظر الفصل ب ٨.٥.٢.٢.

(٢) أبو زرعة ٣٥٩ رقم ٧٦٣. حوله سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٣٣ و الصفحة ٩٩ من هذا الكتاب.

(٣) ابن عساكر، تهذيب تأريخ دمشق {٣} ٣٨٤، ٦ وما بعدها؛ إضافة إلى Abbott, Papyri {2} 255

(٤) أنظر الفصل ج ١.٣.٣.

(٥) ابن عساكر، تهذيب تأريخ دمشق {٣} ٣٨٤، ١٠ وما يليها؛ إضافة إلى الفصل ب ٢.٢.١.٣.

(٦) ابن سعد، طبقات {٧} ١٧٠، ١٣ وما بعدها؛ ابن حنبل، حلل ٢٤٠، ٢؛ ابن قتيبة، معارف ٥٠٥، ٣ و ٦٢٥، ١٣ (ينبغي تصحيحها هناك وفق ابن رستة، أعلاق ٢٢١، ١)؛ الفسوي {٢} ٣٨٦، ٧ وما بعدها؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {٧} ٤٨٦ وما بعدها رقم ١٩٠٤؛ العقيلي، ضعفاء {١} ١٧٨ وما يليها رقم ٢٢٥؛ الكعبي ١٠١، ١١ وما يليها. (استنادا إلى ابن المديني ويحيى بن معين)، فضل ٣٣٩، ١٣ وما بعدها، ابن المرتضى، طبقات المعتزلة ١٣٦، ٤ وما بعدها؛ الذهبي، ميزان رقم ١٤٠٦ والذهبي، تذكرة الحفاظ ١٧٥ رقم ١٧١؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب {٢} ٣٣ رقم ٥٧ وهادي الساري {٢} ١٢٠، ـ ١١ وما بعدها؛ السيوطي، تدريب {١} ٣٢٨ وما بعدها.

(٧) العقيلي {١} ١٨٠، ٩.

المؤرخين؛ أولئك الذين، أرادوا أن يكسبوا البركة على الحدود البيزنطية لفتوا النظر فقط حين جاؤوا من العراق أو من الشرق. إلى هذه الفئة ينتمي كما يبدو واضحا ناسكان وردا لدى الكعبي وحده كقدريين: أبو عبدالرحمن عبدالله بن شوذب البلخي الخراساني، ربما كان قد مات في ١٤٤/ ٧٦١ [١]، و أبو مسعود عثمان بن عطاء بن أبي مسلم الخراساني المقدسي (المتوفى سنة ١٥٥/ ٧٧٢)، ابن معلق القرآن[٢]. لا نعرف ما الذي يربط الاثنين بخراسان[٣]. إلا أن عبدالله بن شوذب قد أقام على الأقل في العراق؛ كان في شبابه تلميذا لدى حسن البصري. استقر فيما بعد في القدس[٤]. يبدو أن عثمان بن عطاء قد فعل ذلك أيضا؛ نسبته المقدسي التي لا تربطه بأبيه تشير إلى هذا. كانت القدس بالنسبة للنساك مقر شيخوخة محببا[٥]. إلا أن العلاقة مع البصرة بقيت مهمة بالنسبة للقدريين. لم يعد المرء بحاجة إلى تجنب الملاحقة كما كان الحال في عهد مروان الثاني؛ لكن البصرة كانت المكان الذي تطور فيه المذهب القدري بأقل ما يمكن من الإزعاج[٦]. وهكذا ذهب إلى هناك على سبيل المثال **أبو معاوية صدقة بن عبدالله السمين، توفي في سنة** ١٦٦/ ٧٨٣؛ كان ينحدر من دمشق وعرف نفسه في العراق لذلك بانتمائه إليها[٧]. كان قد استمع في سوريا لدى الأوزاعي بكثرة[٨]؛ أرسل له هذا رسالة مفتوحة انتقد فيها آراءه القدرية. انضم في البصرة إلى سعيد بن أبي

---

(١) البديل هو ١٥٦/ ٧٧٣ (قارن تهذيب التهذيب {٥} ٢٥٦، ١ وما بعدها).

(٢) الكعبي ١٠٣، ٩؛ تهذيب التهذيب {٧} ١٣٨ وما بعدها. روى عن أبيه خاصة (هكذا تقريبا لدى الطبري {١} ٢٢٣، ٨).

(٣) بالنسبة للثاني يمكن أن يكون قد أخذ النسبة عن أبيه ببساطة.

(٤) الكعبي ١٠١، ٦ وما يليها؛ الفسوي أيضا، الفهرست تحت الإسم؛ حلية {٦} ١٢٩ وما يليها؛ ميزان رقم ٤٣٨٢؛ تسمى باختصار فضائل بلخ ٧٠، ١٠.

(٥) المثال الأشهر من الفترة اللاحقة هو ابن كرام (أنظر الفصل ب ٢.٤.١.٣).

(٦) أنظر الفصل ب. ١.٢.٢.٢.

(٧) سجل كقدري لدى ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {٧} ٤٢٩ وما بعدها رقم ١٨٨٩؛ ابن عساكر، تهذيب تأريخ دمشق {٦} (استنادا إلى أبي زرعة)؛ ميزان رقم ٣٨٧٢؛ فضل ٣٤٢، ١٩ وما بعدها، ابن المرتضى، طبقات المعتزلة ١٣٨، ٩.

(٨) عزمي، دراسات ١١٧.

عروبة خاصة، الذي كان قدريا وتلميذا لحسن البصري[1]؛ كان يحتفظ منه ببعض الكتابات [2]. كان يرتبط بعلاقة وثيقة مع سعيد بن أبي عروبة أيضا **أبو عبدالرحمن سعيد بن بشير الأزدي**، توفي بين ١٦٨/ ٧٨٥ و ١٧٠/ ٧٨٧ [3]، يقال في سن التاسعة والثمانين[4]. كانت عائلته تعيش في الأصل كما يبدو في واسط[5]؛ إلا أن والده مارس التجارة مع أبي سعيد بن أبي عروبة وكانت لديه لهذا فرصة ليجمع ابنه به خلال رحلاته معه، ليأخذ عنه الحديث[6]. وهكذا وصلت إليه مادة غزيرة لقتادة كما هو واضح؛ جمع ابن أبي عروبة هذا أكثر من أي شخص آخر[7]. احتفظ بتفسير قتادة خاصة؛ أن يكون قد سمعه لدى قتادة نفسه فهو ما افترض على الدوام في ما بعد[8]، ولكنه لا يبدو محتملا نظرا إلى حقيقة كون علاقته مع سعيد بن أبي عروبة قد أبرزت بقوة[9].

إلا أن العلاقات لم تعد واضحة على أية حال عندما ذهب سعيد بن بشير إلى

(١) أنظر بصدده الفصل ١.٢.١.٢.٢.٢.

(٢) عزمي، دراسات ١٦١ وما بعدها.

(٣) ١٨٦ استنادا إلى أبي زرعة ٢٧٦، ٨؛ ١٦٩ استنادا إلى الفسوي {١} ١٥٨، ٨ وما بعدها؛ ١٧٠ («في بداية خلافة هارون») استنادا إلى ابن سعد، طبقات {٧}١٧١، ٩.

(٤) ابن حبان، المجروحون {١} ٣١٩، ١ وما يليها. يبدو أن هذا الرقم حُسب فقط من تأريخ الميلاد حوالى ٨٠ للهجرة، ولا بد أنه استخلص بدوره من الإسناد وحده. كان مولى بني نصر (البخاري {٢} ٤٦٠ رقم ١٥٢٩). كان هؤلاء ينتسبون إلى عصبة أزد الكبيرة (ابن دريد، اشتقاق ٤٩٠ وما يليها)؛ من هنا جاءت النسبة.

(٥) هكذا استنادا إلى الواقدي (قارن ابن عساكر، تهذيب تأريخ دمشق {٦} ١٢٢، ٢).

(٦) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {٢} ٧، ١٠ وما يليها؛ أيضا ابن عساكر، تهذيب تأريخ دمشق {٦} ١٢١، ـ ٤ وما بعدها.

(٧) أنظر الفصل ب ١.٢.١.٢.٢.٢.

(٨) أنظر الفصل ب ٣.٣.٢.٢.

(٩) من وضعه مع قتادة مباشرة لا بد أن يكون قد فكر في تأريخ ميلاده وعمره بصورة مختلفة. تكتسب العلاقة مصداقية لو كان سعيد يرتبط مع أزد عن طريق الأفكار الإباضية أيضا. هذا ليس مستحيلا على أية حال. كان كما يذكر الذهبي في أحد المواضع يرتبط بصلة قرابة مع عمران القطان (ميزان {٢} ١٢٩، ١٤ وما بعدها). لا بد أن يكون المعني الخارجي البصري الذي يحمل نفس الاسم (أنظر بصدده الفصل ب ٦.٥.٢.٣).

سوريا؛ وروى النص هناك، لم يتحدث بالتأكيد عن ابن أبي عروبة. كان التفسير بالنسبة لدمشق بدعة؛ لا تكاد سوريا تملك تقاليد تفسير. كان سعيد في القرون الثلاثة الأولى معلق القرآن الوحيد الذي يخصص له ابن عساكر فقرة[١]. يبدو أنه حظي لهذا بقبول كبير. لم ينتقد إلا في ما بعد: رفض هشام بن عمار (١٥٣/ ٧٧٠ ـ ٢٤٥/ ٨٤٩) أن يستشهد به[٢]. خلال ذلك انتبه المرء بعض الشيء إلى أن ثمة ما لم يلفت النظر أو يعتبر جوهريا في البداية: وهو أن سعيد مثل قتادة (وبالطبع سعيد بن أبي عروبة) كان قدريا. لم تكن لهذا علاقة بأفكار الغيلانية؛ فلم يكن سعيد في العشرينات في سوريا على الأرجح[٣]. لقد كان المقصود فقهيا؛ لم يستطع سعيد أن يتصور أن الله يقرر الشر سلفا ويعاقب الإنسان عليه فوق ذلك. لكن هذا أيضا كان للأجيال التالية أكثر مما ينبغي؛ جعله المرء يرجع إلى شرح قتادة المعروف للآية ٨٣ من سورة مريم؛ حيث الشياطين هي المذنبة في الخطيئة[٤]. منذ ذلك الوقت أصبحت الصورة التي رسمها المرء له غير موحدة. نقل أبو زرعة قولا لم يكن وفقه قدريا مطلقا[٥]؛ من ناحية أخرى يحتفظ بقول سعيد عبدالعزيز التنوخي بأن سعيد بن بشير قام «بالدعاية» في الجند (بدمشق)[٦]. يصفه ابن سعيد، وهو ما يحدث لديه نادرا، بأنه قدري بصريح العبارة[٧]؛ حكم

(١) أبيض، تربية ٢٢٦/٢٧٦. لا ينبغي للمرء أن ينسى عطاء بن أبي مسلم. كان علي بن أبي طه (المتوفى ١٤٣/ ٧٦٠؟) في رواية ابن عباس قد أسس مدرسة في حمص. (سيراهوجلو، تفسير تاريهي، {١} ١٨٠ وما يليها، سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٢٧).

(٢) قارن المعلومات وفق ابن عساكر لدى أبيض، تربية ٣٤٧/ ٢٦٣. حول هشام بن عمار أنظر الصفحة ١٣٩ والصفحة التي تليها.

(٣) هكذا لدى فان أس، بين الحديث وعلم الكلام ٦٩.

(٤) أبو زرعة ٤٠٠ رقم ٩١٥، ابن عساكر، تهذيب تأريخ دمشق {٦} ١٢٢، ١١ وما بعدها؛ حول هذا الفصل ب ٣.٣.٢.٢.

(٥) ٤٠٠ وما بعدها رقم ٩١٨.

(٦) المصدر السابق ٣٩٩ رقم ٩١٣. بصياغة مختلفة بعض الشيء لدى ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {٢} ٦ وما بعدها.

(٧) {٧} ١٧١، ٩، ابن عساكر، تهذيب تأريخ دمشق، في المكان المذكور سابقا وتهذيب التهذيب =

ابن حبان سلبي تماما[١]. وعلى العكس لا يظهر في المصادر المعتزلية إلا منذ القاضي عبدالجبار[٢].

إنه لمن المنطقي أن ننتقل إلى تحديد مكاني أفضل للمادة، لا يزال محفوظا عنه. وهذا ليس قليلا على الإطلاق. يستشهد الطبري بتفسير قتادة نقلا عنه أكثر من ثلاثة آلاف مرة[٣]؛ استشهد به أيضا في قصص النبي لعمارة بن وثيمة تكرارا، بروايات يرجع أكثرها إلى نفس المصدر[٤]. كان بينها ما اعتبره المرء غير صحيح[٥]. لكن هذه المادة ثانوية أيضا مثلها مثل الأحكام حول سعيد نفسه؛ لا نستطيع أن ننطلق دون تحفظ من أنه تطابق مع هذا (عرف نفسه بهذا) في ذلك الوقت بالذات، حين لم تكن وجهات القدرية قد أصبحت منفرة بعد، ربما يكون قد نقلها دون أن يتنبه إلى أهميتها الفقهية. مهما يكن فهو يصادف في الإسناد أيضا كلمة للنبي مشكوكا في صحتها تهجى فيها القدرية[٦]. مراعاة للحذر سنستطيع بهذا أن نقول فقط إنه لم يكن معاديا للقدرية[٧].

نادرا ما نصادف الأسماء التي ترتبط بسوريا وحدها في هذا الوقت في قوائم القدريين. هؤلاء **أبو عبدالرحمن يحيى بن حمزة بن واقد الحضرمي السلمي البتلهي**، ولد في ١٠٣/ ٧٢٢ [٨]، ومات في ١٨٣/ ٧٩٩ [٩] غالب الظن، ربما

= {٤} ٩، ٦.

(١) بالتفصيل أيضا الفقرة لدى الذهبي، ميزان رقم ٣١٤٣.

(٢) فضل ٣٣٩، ١٨ (حيث ورد يزيد بن بشر بدلا من سعيد بن بشر)، ابن المرتضى، طبقات المعتزلة ١٣٦، ٧.

(٣) أنظر الفصل ب ٢.٢.٣.٣.

(٤) قارن طبعة ر. خوري، الفهرست تحت الاسم. والمقدمة {١} ٨٨ وما يليها؛ حول هذا أيضا الطبري {١} ٣٣٣، ٨ و ٣٣٦، ١٤ وما يليها.

(٥) يتحدث ابن أبي حاتم عن المنكرات التي رواها سعيد عن قتادة {٢} ٧، ٩).

(٦) فان ايس، بين الحديث وعلم الكلام ١٣٠.

(٧) ربما يكون للحديث المقتبس إسناد مزور. من المحتمل أيضا أن تكون «القدرية» قد وردت هناك بمعناها الأصلي المعكوس.

(٨) أبو زرعة ٢٧٧، ٥؛ ابن الجزري، طبقات رقم ٣٨٣٤.

(٩) خليفة، طبقات ٨١١ رقم ٣٠٣٥ = ٨١٣ رقم ٣٠٤٣؛ ابن سعد، طبقات {٧} ١٧١، ١٧ وما يليها، =

أيضا بعد ذلك ببعض الوقت[١]. تنحدر عائلته من حضرموت، إلا أنه عاش في بيت لهيا قرب دمشق. حين زار المنصور دمشق في سنة ١٥٣/ ٧٧٠ عينه قاضيا[٢]؛ احتفظ البتلهي بهذا المنصب حتى موته. حفظ لنا البلاذري وثيقة عن عمله: حين أراد عبدالملك بن صالح، وهو ابن عم لأول خليفتين عباسيين، أن يلغي معاهدة السلام مع البيزنطيين حول قبرص، استحصل من البتلهي وقانونيين مشهورين آخرين مثل مالك بن أنس وسفيان بن عيينة وليث بن سعد وغيرهم فتوى تؤيد صحة خطوته[٣]. لا بد أن يكون هذا الحدث قد وقع في النصف الأول من السبعينات[٤]. لم يكن البتلهي معروفا في العراق تقريبا ولذلك لم يُعتد به كثيرا[٥]؛ لم يذكره وكيع في كتابه *أخبار القضاة* مطلقا. وعلى العكس فهو لا يحسن الظن بأبي حنيفة مطلقا؛ يخبر أنه توجب على هذا كزنديق الاستتابة مرتين[٦]. كان يلتزم بالرواية السورية تماما: نقل العديد من الروايات عن يوم القيامة التي كانت متداولة في حوالى نهاية العصر الأموي[٧]، ويبدو أنه شارك في رسم صورة مثالية لعمر الثاني[٨]. كان بين رجاله الثقاة فلسطينيون كثيرون

=الفسوي {١} ١٧٤، ٦ وما بعدها؛ الكعبي أيضا ١٠٢، ٨ وما بعدها (حيث ينبغي إضافة ثمانين).

(١) ١٨٥/ ٨٠١ استنادا إلى أبي زرعة ٢٧٧، ٧؛ ربما كانت ١٨٨/ ٨٠٤ لدى ابن الجزري مجرد سهو.

(٢) شعر المرء أن ذلك مبكر رغم أنه كان يقترب من الخمسين؛ فقد روى المرء أن الخليفة كان يخاطبه بـ «أيها الشاب» (أبو زرعة ٢٠٤ رقم ١٦٢، ابن الجزري).

(٣) فتوح البلدان ١٨٣ وما يليها رقم ٤١٩؛ نص الفتوى هناك ١٨٥، ٤ وما يليها.

(٤) آخر تاريخ لموت ليث بن سعد في سنة ١٧٥/ ٧٩١. قام عبدالملك في سنة ١٧٣ بحملة عسكرية صيفية هدفها غير معروف لدينا، وهاجم في السنتين ١٧٤ و١٧٥ البيزنطيين (خليفة، تأريخ ٧١٣، ١٠ و ٧١٥، ٤ وما يليها. حول هذا إنسكلوبيديا الإسلام الطبعة الجديدة {١} ٧٧ وما بعدها تحت كلمة عبدالملك بن صالح).

(٥) أبو زرعة ٥٦٩ وما بعدها رقم١٥٨٠ وما بعده. إلا أنه قد سافر مرة إلى العراق كما يقال (الميزان {٢} ٢٠٢، ٥).

(٦) المصدر السابق ٥٠٦، ١، الفسوي {٢} ٧٨٦، ٧ وما يليها؛ أيضا المصدر السابق {٢}٧٨٤، ٥ وما يليها وابن حبان، المجروحون {٣} ٧٣، ١٠ وما يليها. حول هذا في الفصل ٢.٧.١.١.٢ من هذا الكتاب.

(٧) قارن مثلا الفسوي {٢} ٢٩٦ وما يليها (= ابن عساكر، تأريخ دمشق {١} ٢٤٣، ٢١ وما يليها) و ٣٠٤، ٧ وما يليها (= ابن عساكر، تأريخ دمشق {١} ١٥١، ٢٠ وما يليها).

(٨) الفسوي {١} ٥٧٨، ٥ وما يليها؛ ٥٧٩، ٢ وما يليها؛ ٥٨٧، ٣ وما يليها و ١١ وما يليها، في =

نسبيا[١]. إلا أن التزامه السوري هذا يرتبط بظروف قبيلته العربية بوجه خاص. احتفظ بروايات كان وضين بن عطاء قد حصل عليها من يزيد بن مرثد[٢]، وبين الأحاديث الخاصة بيوم القيامة حديث يتنبأ بنار تنطلق من حضرموت ويتوجب على المرء أن يهرب منها إلى سوريا[٣]. كان المعلم الذي تعلم على يده قراءة القرآن يمانيا أيضا: الحارث الذماري[٤].

لا يوثق كون البتلهي قدريا بأمثلة في أي مكان، إلا أنه رأي تجمع عليه المصادر المعتزلية والسنية المتأخرة. وهو يرجع إلى يحيى بن معين من بين آخرين[٥]. أسوأ من هذا شهادة شخصين آخرين من هذه الفترة. الأول هو رجل من شرق الأردن، **أبو عبدالله يحيى بن عبدالعزيز الأردني**، الذي يرد ذكره لدى القاضي عبدالجبار وحده[٦]. لم ير أبو زرعة فيه سوى ناسك[٧]؛ وقد كانت لابنه أحمد بن يحيى،

= الوقت الحاضر استنادا إلى سليمان بن داؤد الخولاني، أمين خزانة عمر الثاني (تأريخ داريا ٨٧، ١ وما بعدها والهامش ١؛ إضافة إلى الميزان رقم ٣٤٤٨)؛ أيضا الطحاوي، كتاب الشروط الكبير ٨١١، ٨ وما يليها.

(١) قارن حول هذا الخبر أبا زرعة، ٢٠٦ رقم ١٦٨ مثلا (= وكيع {١} ٨٠، ١ وما يليها).

(٢) الفسوي {٢} ٣٥٧، ـ ٦ وما يليها، إضافة إلى هذا الفصل ١. ٢. ٣ من هذا الكتاب.

(٣) المصدر السابق {٢} ٣٠٢ وما يليها = ابن عساكر، تأريخ دمشق ١٧٥، ١٧ وما يليها وما قبلها (بإسنادات مختلفة).

(٤) ابن الجزري رقم ٣٨٣٤. إلا أن هذا كان كما اتضح لنا أكثر من مرة المرجعية الوحيدة المعترف بها في هذا المجال في سوريا يومذاك على أية حال وهو فضلا عن ذلك مرتبط بالرواية السورية لابن عامر (أنظر الصفحة ١٠٦ والتي بعدها من هذا الكتاب). كان المعلم الثاني للبتلهي في هذا المجال، بشر بن العلاء ابن زهر، ينتمي إلى هذه المدرسة غالب الظن (ابن عساكر، تأريخ دمشق {١٠} ١٠٤، ١٧).

(٥) الكعبي ١٠٢، ٥ وما يليها، فضل ٣٣٩، ـ ٤ و ٣٤٢، ابن المرتضى، طبقات المعتزلة ١٣٦، ٩ و١٣٨، ٨ (لم يعترف بالازدواج في نصين)؛ العقيلي، ضعفاء {٤} ٣٩٧ رقم ٢٠١٨؛ ميزان رقم ٩٤٨٦؛ تهذيب التهذيب {١١} ٢٠٠ رقم ٣٣٩ وهادي الساري {٢} ١٧١، ٢١ وما بعدها؛ السيوطي، تدريب {١} ٣٢٩، ٧. ـ لا ترد معلومات لدى البخاري {٤} ٢٦٨ رقم ٢٩٥٦؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {٤} ١٣٦ رقم ٥٨٠؛ الذهبي، تذكرة الحفاظ ٢٨٦ وما بعدها رقم ٢٦٦؛ ابن طولون، قضاة دمشق ١٣ وما بعدها.

(٦) فضل ٣٣٩، ابن المرتضى، طبقات المعتزلة ١٣٦، ١٢.

(٧) تهذيب التهذيب {١١} ٢٥٢، ١.

وهو حقوقي ومتكلم بعض العلاقات في البصرة في ما بعد مع أبي الهذيل. يتعلق الأمر بأبي عبدالرحمن الشافعي، الذي استشهد كثيرا بالكعبي كواحد من الثقاة[١]. إذا كان هذا قد استطاع أن يوفق بين دراسته لدى الشافعي والعلاقات المعتزلية فربما تكون التقاليد العائلية قد لعبت في هذا دورا معينا[٢]. يُظن أن الابن لم يمت قبل ٢٣٠/ ٨٤٥؛ وهكذا لا بد أن يكون الأب في نفس عمر البتلهي[٣]. ـ كان الثاني دمشقيا: **محمد بن عيسى بن القاسم بن سميع**، توفي في سنة ٢٠٤/ ٨١٩ ـ ٨٢٠ أو ٢٠٦/ ٨٢١ ـ ٨٢٢ في عمر متقدم. يعتبره دحيم قدريا[٤]. روى، بين من روى عنهم، عن زيد بن واقد وعن القدري ابن أبي ذئب من المدينة. نقل عن الأخير تقريرا عن مقتل عثمان لاقى استهجانا كبيرا. القدري السوري الأخير الذي يذكره ابن عساكر هو **أبو عبدالله محمد بن عائذ القرشي**، من حوالى ١٥٠/ ٧٦٧ إلى ٢٣٣/ ٨٤٧ [٥]، كاتب كان مسؤولا عن الخراج في الغوطة[٦]. يجوز لنا أن نعتبره مولى؛ ربما كان هو محمد بن عائد (= عائذ؟) نفسه مولى عثمان بن عفان، الذي ينقل عنه الطبري في أحد المواضع[٧]. كان يمتلك تسجيلات حديث تحريرية مختلفة، بينها أيضا أحاديث منقولة عن قدريين: عن هيثم بن حُميد [٨] ويحيى بن حمزة البتلهي. أصبح في شيخوخته متبرما؛ لم يكن الوصول إلى هذه المواد

---

(١) أنظر الصفحة ٦١ من هذا الكتاب؛ حوله بتفصيل أكبر في الفصل ت ٤.١.٢.٣.

(٢) إلا أن القاضي عبدالجبار يمكن أن يكون قد خلص إلى هذه النتيجة وجعل من الأب لذلك قدريا. لا يبدو له أن الابن ذُكر كقدري؛ وهو على أية حال لا يظهر لدى الكعبي.

(٣) نقل أيضا روايات عبادة بن نسي الذي كان قد توفي في ١١٨/ ٧٣٦ (تهذيب التهذيب {١١} ٢٥١، ١١). لكن المرء لا يعرف عن هذه الفترة ما إذا كان هذا قد استند إلى صلة شخصية أم لا.

(٤) تهذيب التهذيب {٩} ٣٩٠؛ بالارتباط معه أبو داؤد (المصدر السابق ٣٩١، ٦). لا شيء لدى البخاري {١} ٢٠٣ رقم ٦٣٠؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {٤} ٣٧ وما بعدها رقم ١٧٣.

(٥) أبيض، تربية ٢٦٨/٣٥٦. أيضا ميزان رقم ٧٧٢٤ وتهذيب التهذيب {٩} ٢٤١ وما بعدها رقم ٣٨٨. لا يرد شيء في مصادر المعتزلة.

(٦) أبيض ٢٦٨/٣٥٧ استنادا إلى ابن عساكر، الصفدي، الوافي {٣} ١٨١، ٥.

(٧) ٤٤١ {١١}، ٣.

(٨) أنظر الصفحة ١.٢.٥.١ من هذا الكتاب.

سهلا. شتم العراقيين مثله مثل يحيى بن حمزة[1]؛ ربما أحس أكثر من هذا أن الرواية الحقوقية السورية قد تراجعت. كتب إلى جانب هذا أعمالا تأريخية بقيت لنا أقسام منها[2].

١ . ٢ . ٧ استنتاجات عامة

تسمح التفاصيل البيوغرافية، رغم أن كل تفصيل منفرد منها منعزل ومتعدد المعاني، بالتعرف على بعض الخطوط الأساسية التي تستحق أن نؤكدها مرة أخرى.

١ . لم يكن جميع القدريين في سوريا سوريين. نصادف بعض الفقهاء من أصول ايرانية؛ أشهر مثال هو مكحول. كان هؤلاء الغرباء مهمين للحركة منذ البداية[3]؛ ولكن ليس ثمة ما يشير إلى أنهم أتوا معهم بتأثير زرادشتي. صحيح أن المرء أرجع كلمة النبي عن القدريين في ما بعد «زرادشتيي هذه الأمة» تنسب روايتها أيضا إلى مكحول وعطاء الخراساني،

ولكن حتى الأسطورة الأصلية التي يستخدمها الأوزاعي في توضيح ظاهرة القدرية تتحدث فقط عن مسيحي أغوى معبد الجهني. كان الايرانيون قد سيقوا من وطنهم كأسرى حرب[4] وهم في سن الشباب ولذلك اكتسبوا طابع محيطهم الجديد المسلم تماما؛ عدا هذا كانوا لا يتمتعون بامتياز اجتماعي ليدعموا الأفكار الغريبة.

يعتمد اكتسابهم في آخر الأمر مكانة إلى الجهاد بالدرجة الأولى. فقد جرى

---

(١) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، تقدمة ٣٤٣، ٣ وما يليها؛ أيضا عزمي ١٧٧ و ١٣٢.

(٢) حول كتابه المغازي قارن سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١ / ٣٠١؛ أجزاء من كتابه حول الحملة العسكرية الصيفية (صوائف) في تأريخ خليفة بن الخياط (قارن الفهرست تحت الاسم) ولدى ابن عساكر. بوجه عام أبيض ٢٩٧ وسيزگين، تأريخ المخطوطات العربية، في الموضع المذكور، مع مصادر بيوغرافية أخرى.

(٣) قارن إلى جانب مكحول مثلا حسن بن عطية المحاربي أيضا الفصل ١ . ٢ . ٥ . ١ من هذا الكتاب).

(٤) فان أس، بين الحديث وعلم الكلام ١٤٤ وما بعدها؛ ترجمتُ مجوس هناك بـ «ساحر» بشكل مربك.

الاختيار بين أسرى الحرب منذ البداية. جاء المسلمون بمنتسبي الطبقة العسكرية القديمة فقط؛ وتركوا الفلاحين في وطنهم[١]. انتظر المرء من الفلاحين الضرائب من الآن فصاعدا؛ وعلى العكس أراد المرء الاستفادة من خبرات الجنود[٢]. استطاع المرء أن يتوقع مستوى قياديا حين تمتع هؤلاء بأصل رفيع مثل مكحول[٣]. إلا أن هذا الحساب لم يكن ينطوي على مخاطر حين استخدم هؤلاء في مكان بعيد جدا عن وطنهم فقط. كانت سوريا هي المنطقة المثالية لذلك؛ كان الإيرانيون أعداء قديمين لبيزنطة. نقل معاوية عددا كبيرا منهم، ممن كانوا قد أُسكنوا في بعلبك وأماكن أخرى إلى المدن الساحلية[٤]. يفهم المرء لماذا لا نصادف هنا عبيدا أو مسرحين من أصل يوناني في مواقع مشابهة. كان أشخاص مثل مكحول قد انتزعوا من جذورهم؛ فاستطاعوا أن يجدوا سندا في الدين الذين دخلوا فيه وحده. بقوا أحيانا عزابا[٥] وانصهروا في مجموعاتهم القتالية تماما. من المؤكد أن الكثيرين منهم تبعوا رغبتهم في المغامرة، لكن البعض الآخر تبع مثلا أعلى. امتلأ عدد كبير من *المطوعة* خاصة بالحماسة الدينية التي رافقت الحملات العسكرية[٦]. تقوى التضامن من خلال العبادات المشتركة والصلاة الليلية وما إلى ذلك[٧]؛ نظر

---

(١) الطبري {١} ٢٠٢٦، ٩ وما يليها، أو ٢٠٣١، ٦ وما يليها.

(٢) هكذا جاء لدى موروني أيضا، العراق ١٩٤.

(٣) Pipes, Slave Soldiers and Islam 7

(٤) ٦. اليعقوبي، بلدان ٣٢٧، ١ وما يليها/ ترجمة ڤيت ١٧٧ وما بعدها؛ إضافة إلى هذا هازا، تأريخ المحيط ٥٧. وثائق أخرى لدى عَثَمِنة في: /Jerusalem Studies in Arabic and Islam, Jerusalem 8 1986/200، هامش ١١٢.

(٥) أنظر الصفحة ٩٦ وما بعدها والصفحة ٩٩. مثال مضاد هو هشام بن الغاز (الصفحة ١٠٦)، الذي لا يمكن لأبيه على الأقل أن يكون أعزب. يرجح أن هذه كانت أيضا مسألة الوضع المالي؛ لكننا نتعرف على العزوبية من كون المعنيين بالذات قد خلفوا تركة. قارن حول العزوبية في التنسك القديم بوجه عام اندريه، المتصوفون المسلمون ٥٤ وما يليها وفي: MO 25/1931/307 وما يليها؛ كذلك Brunel, Monachisme errant 196 وما يليها.

(٦) قارن بصددهم نوث، الجهاد ٦١ وما يليها.

(٧) الفسوي {٢} ٣٧٦ وما يليها.

إلى عبادات الأغنياء والباقين في بيوتهم، خاصة الحج، الذي لا يمكن أداؤه دون دعم مالي مطلقا، بشيء من الاحتقار[1]. كما هو الحال في الجيش دائما كان التقدم المهني هنا أيضا أكثر سهولة؛ كانت الحواجز بين الغرباء وأهل المنطقة، بين الوكلاء والأحرار، قد ألغيت إلى حد بعيد. كان الأسرى الذين بدأوا هنا، قد أطلق سراحهم مثل مكحول؛ إلا أن البعض الآخر ربما يكون قد دفع ثمن حريته على هذا النحو أو أنه هُجِّر إلى هناك[2]. يستند إلى هذا المناخ، جزئيا على الأقل، خطاب المساواة المنبري للقدرية السورية. دعمه عمر الثاني خلال فترة خلافته؛ عين موالي قضاة[3] أو حتى حكاما[4]. لذلك كانت له مكانة عند القدريين[5]، رغم أنه قد لا يتفق معهم عقائديا على الإطلاق.

يمكن ملاحظة كيف تحولت واحدة من هذه الجماعات، جماعة مكحول، إلى مدرسة. يبدو واضحا أن الأمر مرتبط بتداخل العبادات والفقه في دراسة القرآن. طلب من مكحول إعطاء فتاوى وكتب حتى كتبا في هذا المجال؛ بين تلاميذه واحد عين كـ «*فقيه الجند*»[6]. سعى العديد من القدريين، مثل غيرهم أيضا، للحصول على علم قراءة القرآن. لا يجوز لنا أن نتصور أن الأوضاع كانت مثالية؛ ثمة علامات على أن خلافة مكحول تسببت في نزاعات وانقسامات[7]. ولكن

---

(١) أنظر الفصل ١.٢.٥.١ من هذا الكتاب. يؤكد حديث أنه لا يكفي إنفاق مال «بحجم جبل أحد» في الجهاد من أجل العقيدة (قارن النص لدى ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ج).

(٢) كان سكان الأراضي المحايدة شديدي الاختلاط وقد كان بينهم الكثير من الوافدين الجدد والعناصر المهجرة (ڤيلهاوزن، معارك العرب ٤١٥). من شارك في الجهاد تمتع كما هو واضح بهوية موقتة (أبو زرعة ٣٤١ رقم ٦٨٠).

(٣) قارن حالة حسن البصري (الفصل ب ٢.٢.٢).

(٤) أنظر الصفحة ٩٦.

(٥) قارن حول هذا أسطورة غيلان (النص {١} ١).

(٦) أنظر الصفحة ١٠١ من هذا الكتاب.

(٧) أنظر الصفحتين ٩٦ و٩٨.

خطاب المساواة نقل على هذا النحو كمذهب إلى الرأي العام[١].

٢. كان عدد الموالي بين القدريين السوريين صغيرا بشكل مفاجئ بالمقارنة مع البصرة مثلا. كان القسم الأكبر من أتباع مكحول من أهل البلاد، وكانوا غالبا عربا أحرارا. في مركز المملكة تملك زخم المساواة أولئك الذين كانوا أصحاب سلطة تقريبا أكثر من غيرهم؛ كانوا قد دُفعوا من خلال إثراء العائلة الحاكمة ودعائمها إلى المعارضة. يكاد يكون جميع القدريين مشتركين في الانتفاضة ضد الوليد الثاني؛ وكان معظمهم لذلك عربيا. يغلب لدى بعضهم الاعتقاد بتفوق اليمانيين بشكل واضح[٢]؛ لكن الغالبية كانت من السوريين المقتنعين والذين لا يهمهم سوى أن تفرض العائلة الصحيحة نفسها. لم يكن الأمر يتعلق غالبا بوافدين جدد. هذا واضح جدا لدى أفراد العشيرة الذين نصادفهم في قوائمنا[٣]؛ صحيح أن بني غسان كانوا في الأصل قد نزحوا من عرب الجنوب ولكن حوالى سنة ٤٩٠ للميلاد[٤].

٣. كانت لهؤلاء المقيمين القدامى كما يُظن علاقات وثيقة مع السكان الأصليين المسيحيين. كان بنو غسان مسيحيين حتى دخول الإسلام. وربما لا تكون عائلة غيلان قد أتت من مصر أيضا وإنما كانت في بيروت في موطنها. روعيت المكانة العالية ليسوع التي استطعنا أن نلاحظها منذ البداية[٥]، من قبل القدريين أيضا؛ كانت كلماتٌ مشكوك في صحتها محبوبةً بينهم خاصة في حمص. يثير هذا الدهشة حين نجده لدى المرابطين الذين خرجوا إلى الميدان ضد المسيحيين ـ أو

(١) قارن أيضا المجموعة حول عطاء الخراساني (أنظر الصفحة ١٠٧).

(٢) هكذا تقريبا لدى وضين بن عطاء (أنظر الفصل ١ . ٢ . ٣ من هذا الكتاب). ذكرت اليمن وسوريا بالثناء معا في بعض الأحاديث (قارن باشير في: arabica 36/1989/353).

(٣) أنظر الصفحتين ٩٧ و ١٠٢.

(٤) قارن إنسكلوبيديا الإسلام الطبعة الجديدة {٢} ١٠٢٠ تحت كلمة غسان؛ حول مناطق انتشارهم روتر، الحرب الأهلية الثانية ١٢٨. ينبه عطوان إلى أهمية عرب الجنوب أيضا، الفرق الإسلامية في بلاد الشام ٤٢ وما يليها؛ إلا أنه لا يميز بين القبائل القديمة والوافدين الجدد.

(٥) أنظر الصفحتين ٢٩ و ٦٥.

ربما لا يكون كذلك: تنقل المادة صورة جديدة ناسكة للمسيح. أدخل عمير بن هاني يسوع في *الشهادة*، ولكن بلهجة ذات طابع إسلامي[1]. عدا هذا تناول المرء العهد القديم «التوراة» أيضا؛ جاز النقل عن اليهود كما عن محمد[2]. من الجدير بالذكر أن معاوية، حين كان لا يزال حاكما في سوريا، أسكن يهودا ـ مسيحيين يهودا؟ ـ في طرابلس مضطرا، ليصدوا الغارات البيزنطية هناك[3]. من الواضح أن الحديث كان الوسيلة المعبرة عن الاحتجاج الاجتماعي والدافع في الكفاح ضد الكفار وليس القرآن؛ كان أكثر مرونة من الكتاب. لكنه لم يكن قد تراجع أمام المواد غير القرآنية الأخرى؛ كلمات محمد وكذلك الأقوال المشكوك في صحتها للمسيح أو داؤد تعوض كما يبدو التفسير القصصي غير المتوفر في سوريا. كان الإسلام المبكر متضمِّنا في تذكر الأنبياء السابقين[4]. إلا أنه من غير المعقول أن نرجع الأفكار القدرية إلى تأثير يهودي أو مسيحي. إننا لا نصادفها في ثوب فقهي وإنما كشعار سياسي؛ في شكلها المتطرف لا تقود إلى مذهب حرية الإرادة، وإنما إلى الوجع بشأن سوء العالم[5]. يوجد هذا الموقف بالطبع في الرهبنة المسيحية أيضا؛ لكنه أعم من أن يستطيع المرء أن يشخص منه علاقة بينهما. خلق الجهاد

---

(١) أنظر الصفحة ٩٥ من هذا الكتاب. كان اعتبار عيسى مجرد إنسان وواحدا من «عبيد الله» أمرا مقبولا يومذاك حتى من قبل بعض المسيحيين الفلسطينيين (قارن غريفيث في: Gervers,Bikhazi, Christian Communities 23)

(٢) أنظر الصفحة ٩١ والتي تليها.

(٣) البلاذري، فتوح البلدان ١٥١، ٤ وما يليها.

(٤) يقدم كيستر وثائق حول هذا من رقوق قديمة، مثل تلك من خربة مرد (في: Approaches, طبعة رِين ٨٢)؛ قارن المصدر نفسه بشأن الحديث بالتفصيل في: Israel Oriental Studies, Tel Aviv 2/1972/215 وما يليها. يبقى السؤال: إلى أي حد تنتمي إلى هذه البيئة السورية النصوصُ المنسوبة خطأ إلى التوراة والزبور، مناجاة موسى أو مناجاة عيسى، التي أشار إليها سادان في مقال (الكتاب التذكاري أيالون ٣٧٠ وما يليها و ٣٩٥ وما يليها). لم يبدُ هذا الموقف غير مألوف إلا من وجهة نظر متأخرة، ففي الآخر كان المسيحيون أيضا قد اعترفوا بالعهد القديم. يظهر هيمن في مقدمته لـ: Sergius the Stylite مناقشة علمية {٥} و٩ وما يليها، أن المرء كان قد اعترف بمقولات التوراة المشكوك في صحتها في أوساط مسيحيي سوريا حتى في القرن الثامن.

(٥) أنظر الصفحتين ١٠٣ و ١١٦.

اتصالات كثيرة مع المسيحيين؛ لكن هذه الاتصالات بقيت لذلك بالذات متكافئة[١].

٤ . كانت غالبية اولئك الذين استاؤوا من الوليد الثاني من الشباب. وهكذا نشأت تبعات ثورية، وهو ما كان متوقعا، خاصة من قبل أولئك الذين لم يثبتوا وضعهم؛ من المميز أنهم فهموا نشاطهم كهجرة[٢]. لم يف يزيد الذي ساندوه جميع الشروط التي اشترطها المرء حتى الآن لمرشح الخلافة؛ كان ابنا لأم غير عربية[٣]. كذلك ولد أخوه وخليفته إبراهيم من أمة[٤]. وعلى العكس فقد كان الوليد الثاني يطابق المعايير[٥]. إلا أنه نفسه خرقها؛ فقد كان واحد من ولديه الذي عينه خليفة له، الحكم، ابنا لأمة[٦]. اعتبر المرء هذا فضيحة وخرقا للتقاليد[٧]. يرى المرء أن المنع القديم قد فقد قوته؛ ولكن من كان شابا وآمن بتساوي جميع المسلمين استطاع أن يتجاوز هذا بسهولة أكبر[٨].

٥ . واجه القدريون مقاومة سياسية وكان عليهم أن يغادروا البلاد موقتا؛ ولكن لم يلمس المرء أول الأمر مقاطعة دينية. استطاعوا في عهد هشام أن يصبحوا شيئا حين تكيفوا؛ هذا ما تظهره حالة يزيد بن يزيد الأزدي بوضوح[٩]. حتى غيلان بقي

---

(١) حول افتراض تأثير مسيحي لدى غيلان أنظر الفصل ب ١.٤.٢.٢. حول أخذ تعابير مسيحية في صيغة «في محبة الله» (أنظر الصفحتين ٧٩ و١١٣) قارن Graham, Divine Word 143 وما بعدها.

(٢) أنظر الصفحة ٩٤.

(٣) الزبيري، نسب قريش ١٦٥، ١٣ وما بعدها. محاولة رفع قيمة ولادته لا تزال واضحة (أنظر الصفحة ٨٥).

(٤) الزبيري، المصدر السابق.

(٥) المصدر السابق ١٦٦، ١٥ وما يليها.

(٦) ليس عثمان (المصدر السابق ١٦٧، ٧ وما يليها).

(٧) الأغاني {٧} ٧١، ١٣ وما بعدها.

(٨) ربما كان على المرء أن يصدق لهذا تيوفانس حين يقول إنه استطاع أن يكسب دمشق بالكثير من الأموال وحسب (٤١٨، ١٧ وما بعدها، ترجمة برايز، خلاف على الصور وحملة العرب ٥٩). استطاع أيضا كسب القطعات العسكرية ضد الوليد بالمكافآت فقط (أنظر الفصل١ . ٢ . ٥ . ١ من هذا الكتاب).

(٩) أنظر الفصل ١ . ٢ . ٥ . ١ من هذا الكتاب. صحيح أنه كان مرنا تماما، ربما لأنه لم يكن من السكان الأصليين.

موظفا في البلاط، رغم أن كتبه كانت معروفة منذ عهد عمر الثاني. تغير المناخ تدريجيا في النصف الثاني من القرن الثاني. حصل احتجاج بين *المحدثين*[١]؛ وانقلب الاتجاه العام بين *الزهاد* أيضا[٢]. لم يقبل القانوني أبو إسحق الفزاري (المتوفى في ١٨٨/ ٨٠٤؟) حين جاء إلى دمشق القدريين كتلاميذ؛ يقال إنه حين استقر في موبسويستا في ما بعد أراد طرد القدريين من المنطقة[٣]. كسبت هذه الرواية الأوزاعي الذي عاش قبله بجيل أيضا لهذا الموقف[٤]. ربما كان كتاب «فتوح الشام» للأزدي قد نشأ في هذا الوقت في الأوساط المعادية للقدرية في حمص[٥]. ولكن في نفس الوقت كان ثمة قدري قاضيا في دمشق طوال ثلاثين سنة، من ١٥٣ إلى ١٨٣ [٦]؛ هذا يعني أن رفاقه في العقيدة لم يكونوا بحاجة إلى الخوف على العدالة خلال هذا الوقت.

٦. لا تشمل قوائم القدريين كل من تحزب ليزيد بشكل عشوائي. يصادف المرء بين *الموالي* برد بن سنان[٧]، ولا يصادف قطَن الذي كان بدوره قريبا من

---

(١) أنظر الصفحتين ١٠٨ و١١٩.

(٢) قارن مثال يوسف بن أسباط أو أنظر الصفحة ١٠٥، أيضا الفصل ١.٥ من هذا الكتاب.

(٣) أبيض، تربية ٣٦٤/ ٢٦٢ وما بعدها استنادا إلى ابن عساكر. قارن حول الفزاري سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٢٩٢ ومورانى في: Jerusalem Studies in Arabic and Islam, Jerusalem 6/ 1985/63 وما يليها؛ انشغل هو أيضا بقوانين الحرب بوجه خاص. من المميز أن كتابه السير الذي حقق قبل وقت قصير (بيروت ١٤٠٨/ ١٩٨٧) نشأ في الكوفة ذات الموقف القدري دائما.

(٤) قارن فان أس، بين الحديث وعلم الكلام و*بدايات*، الفهرست تحت الاسم؛ أيضا أبيض، تربية ٣٤٤/ ٢٦١ وعبدالله محمد الجبوري، الإمام الأوزاعي، حياته وآراؤه وعصره ١٨٩ وما يليها. مما يثير الاهتمام أن قسما من هذه المادة جمع ثانية في *موبسويستا* (بدايات ٢١٢ وما بعدها). حاول القدري ابن أبي خيثمة (المتوفى في ٢٧٩/ ٨٩٢؛ قارن سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٣١٩) أن يثبت بالمقابل أن الأوزاعي كان قريبا من غيلان والقدريين (الناشر المدينة، المكتبة المحمدية، أصول الحديث ٣٦، صفحة ١٩أ، ٢ وما يليها).

(٥) هكذا بحسب فرضية ل. كونراد Proceeding Bilad al-Sham، {٤} الجزء الأول ٥٢ وما يليها.

(٦) أنظر الفصل ١.٢.٦ من هذا الكتاب.

(٧) أنظر الفصل ١.٢.٥.١ وما بعدها من هذا الكتاب.

الخليفة[١]، أو سوگديري العراق الذي قاتل معه[٢]. بين القبائل كانت عنس ممثلة فوق المعدل[٣]؛ بينما غاب تماما آخرون كانوا قد شاركوا في الانتفاضة مشاركة أكبر[٤]. سمي يزيد قدريا، وعلى العكس لم يحصل هذا لأخيه إبراهيم. يحوم الشك بشأن بعض المحاربين القدماء بالطبع: بشأن منصور بن جمهور الكعبي على سبيل المثال، الذي وصفه الطبري بأنه غيلاني[٥]؛ تقدمه المهني الملون لا يحمل على القناعة العميقة[٦]. أو عبدالعزيز بن الحجاج، حفيد عبدالملك وأخ السفاح من ناحية الأم، الذي قاد القتال بعد موت يزيد وقتل في دمشق في سنة ١٢٧ [٧]. ولكن المصطلح يستخدم هنا من قبل المؤرخين بالمعنى الواسع ببساطة؛ لا تظهر هذه الأسماء في كتب الجرح والتعديل مطلقا. يبدو كما لو كان الخبراء قد نجحوا في تناول «العلماء» والقانونيين والرواة فقط؛ نسمع بالفعل أن «العلم» لقي رعاية في داريا خاصة في أوساط عنس (وخولان)[٨]. تنبثق من هذا:

٧. مسألة: إلى أي حد يعتد بهذه المعلومات. تبدو الغيلانية في بعض التقارير، خاصة تلك التي تتناول مبايعة يزيد، كمجموعة مغلقة ومنفصلة[٩]. قد يستنتج المرء من هذا أن أفرادها كانوا يسكنون معا؛ نسب غالب الناس من المزة إليها كما

---

(١) الطبري {٢} ١٧٨٤، ١٤؛ كان هو الذي باغت برد بن سنان بخلافة يزيد (أنظر الفصل ١.٢.٥.١ من هذا الكتاب).

(٢) الطبري {٢} ١٨٢٩، ١٦ وما يليها.

(٣) أنظر الصفحة ٩٢ وما بعدها، ٩٦ و ١٠٢.

(٤) هكذا السكاسك أو لخم. يحفظ ابن عساكر اسم كلبيين كانا ينتميان إلى القدرية: صالح بن الأصحب والوليد بن علي (أبيض، تربية ١٥٤، هامش ٢١٥). إنهما منسيان تماما؛ نصادف الأخير فقط مرة واحدة لدى الطبري {٢} ١٨٢٨، ١٤).

(٥) ١٨٣٧ {٢}، ٦؛ أيضا الذهبي، تأريخ {٥} ٣٠٣، ١٣ وما يليها.

(٦) كرونه، عبيد ١٥٨. يذكر الطبري هذا أيضا.

(٧) يوصف كقدري لدى الذهبي، تأريخ {٥} ١٠٢، ١٧ وما يليها؛ حول هذا خليفة، تأريخ ٥٦٥، ١٤ وما يليها.

(٨) ابن عساكر، تأريخ دمشق {١} ٣١٨، ٨ وما بعدها = تأريخ داريا ٢٨، ٥ وما بعدها.

(٩) واضح بشكل خاص لدى البلاذري (طبعة ديرينك) ٦٦، ٢؛ أيضا ٦٢، ١٤.

رأينا[١]. قدر المرء عددهم بأكثر من ألف شخص[٢]. من الواضح أن الأمر لا يتعلق بتجمع سياسي ذي غرض محدد؛ روى ابن حنبل أن الناس ـ في زمانه؟ ـ تحدثوا في المسجد في محافظة (كورة) القريبة من دمشق عن *القدر* وصدموا بأكتافهم الزوار من أصحاب المعتقدات الأخرى[٣]. من المؤكد أيضا أنه كان ثمة قدريون خارج الغيلانية. لا يستطيع المرء أن يقول إلى أي حد أثر مذهبهم بشكل شامل؛ ومع ذلك فمن المؤكد أنها لم تكن صدفة أن يكونوا قد طالبوا بعد ذلك ببعض المناطق في سوريا، بينها داريا وبيت لهيا، التي انحدر منها القاضي البتلهي[٤]. يَعُدّ مؤلف كتاب تأريخ داريا، وهو نفسه «متزمت» بشكل عام، في الفصل حول الراوي سليمان بن داؤد الخولاني دون أي أثر للنقد أربعة من تلاميذه؛ هم جميعا قدريون[٥]. بين تلاميذ مكحول يؤكد سعيد بن عبدالعزيز أنه ليس قدريا[٦] «**سينعق الشيطان بالشام نعقة يكذب ثلثاهم بالقدر، يقول حديث مشكوك في صحته**»[٧].

ينبغي على المرء أن ينظر بجدية ما إذا كان ثمة فكر قدري بالمعنى الواسع غير المحدد في سوريا منذ القديم ولم يصبح موضع الريبة إلا من خلال تحويله إلى كسب سياسي. قوائمنا عراقية الأصل، لكن مؤلفيها الذين كانت القدرية بالنسبة لهم زندقة، بحثوا عن الاستثناءات من اتجاه متزمت خيالي، ولهذا لم يسموا أحدا قدريا إلا حين استطاعوا أن يثبتوا ذلك من فعله أو أكثر من ذلك: من حديثه. كانوا

---

(١) المصدر السابق ٥١، ١٦ وما بعدها و ٥٤، ١٤؛ أيضا الفصل ٤.٢.١ من هذا الكتاب.

(٢) الطبري {٢} ١٨٥٢، ٥ وما بعدها.

(٣) ابن عساكر، تأريخ دمشق {١} ٣١٠، ١ وما بعدها.

(٤) أنظر حول هذا الفصل ج ٣.٧. كان للمعتزلي ثمامة علاقة مع أشخاص من دمشق رووا له من فترة يزيد الثالث (الجاحظ، بيان {١} ٣٠١، ١٤ وما يليها وما قبلها).

(٥) هناك ٨١، ٥ وما يليها.

(٦) أبو زرعة ٣٨٥ رقم ٨٦١.

(٧) ابن عساكر، تأريخ دمشق {١} ٣٣٦، ١٢ وما يليها ومتقي الهندي، كنز العمال {١} ٣٦، ١٢. إضافة إلى فان أس، بين الحديث وعلم الكلام ٧١.

في سوريا أقل معرفة، واعتمدوا على الشهادات السورية وحدها تقريبا، كما ترد في عمل أبي زرعة. ولكن المصطلح لا يلعب هناك أي دور. لم يسجل البخاري أو ابن حاتم أو ابن حبان بين السوريين الذين أوردوا ذكرهم أحدا كقدري تقريبا؛ ولم يعيروا اهتماما لأناس ملتزمين التزاما كبيرا لكنهم لم يشكلوا أهمية في مجال الحديث مثل الشاعر أسباط بن واصل[١].

إلا أن المرء إذا قبل مادة قدرية غير معترف بها، عليه أن ينطلق في نفس الوقت من أن السوريين لا يندفعون بمثل هذه الحيوية في الفقه كما يفعل البصريون مثلا. صحيح أن المعتزلة استخدمت، كما يبدو واضحا، خلايا قدرية في سوريا؛ لكنها لم تصبح ممثلة للمنطقة[٢]. لم يكد يدخل أيضا أحد تقريبا بين القدريين الذين عدّدناهم في علاقة وثيقة معها؛ نستطيع أن نكون واثقين فقط بشأن أسباط بن واصل وبمعنى ما من رابع بن حظيان[٣]، ربما أيضا لدى محمد بن راشد الخزاعي ويحيى بن عبدالعزيز الأردني[٤]. ولكن يلفت النظر أن محمد بن راشد بالذات مع جميع الآخرين الذين جاؤوا مثله إلى بغداد في عهد المنصور سعدوا هناك بحصة الأسد[٥]. هنا اجتمعت تأثيرات عديدة: موقعهم المميز في البلاط وحقيقية أن كون المرء في بغداد لم يرد أن يعرف بدقة كيف يقف شخص ما من مسألة القدر - ولكن أيضا كونهم لم يقدموا تصريحات ذات مغزى بشأن المشكلات الفقهية[٦]. صعد العراقيون كما يبدو واضحا المسألة أكثر.

---

(١) أنظر الفصل ١.٢.٥.١ من هذا الكتاب.

(٢) أنتجت هناك فقهاء ثابتي الأقدام فقط: قاسم بن خليل الدمشقي (أنظر الفصل ت ٣.٧).

(٣) أنظر حوله الصفحة ٨٣.

(٤) أنظر حولهم الصفحتين ١٠٧ و ١٢٢.

(٥) أنظر الصفحة ١٠٨.

(٦) استقبل القدريون البصريون أيضا في بغداد استقبالا جيدا ولفترة لاحقة أيضا (أنظر الفصل ب ٢.٢.١.٢.٢.٢ - ٤).

٨.٢.١ التطور العراقي لمذهب غيلان

ترتبط بالملاحظة التي أبديناها أخيرا مشكلة أخرى. لم يتابع المعتزلة وحدهم الأفكار القدرية؛ فقد فعل هذا أيضا فقهاء آخرون في البصرة، ويبدو أنهم استشهدوا في هذا بغيلان مباشرة. إلا أنهم كانوا مرجئيين، أو بكلمة أدق: كانوا يمثلون مصطلحا عقائديا لا نستطيع أن نثبت وجوده لدى غيلان، وعلى العكس يمكن ربطه بالتطور الكوفي بسهولة. تختلف صورة الله أيضا بشكل أكبر؛ يفكر المرء حول التبعات التي تسببها حرية الفعل البشري على الإرادة الإلهية. سيكون علينا أن نتطرق إلى هذا في موضع آخر[١]. يشار هنا بشكل أساسي فقط إلى أن الهيدروغرافيين لم يروا هذا الفرق في طريقة تفكيرهم غير التأريخية. أرجعوا التطور العراقي الخاص إلى غيلان أو الغيلانية بوجه عام، متبعين بهذا كلمة عادية متداولة في العراق؛ هاجم أبو هذيل الغيلانية بسبب إرجائها في كتاب له[٢].

أجريت المقارنة المفصلة هنا في نقطة واحدة فقط: في البرنامج السياسي. نعرف هنا جيدا نسبيا من خلال خطبة يزيد الثالث لدى توليه الخلافة إلى أي حد كان المرء في سوريا مستعدا أن يمضي. النص الذي علينا أن نتعارض معه هنا يوجد لدى الناشئ المنتحل، أي لدى المعتزلي جعفر بن حرب غالب الظن[٣]. تحدث عن الغيلانية حديثا عاما تماما؛ في متوازية للنوبختي[٤] تشعب هذا إلى «فضل الرقاشي، أبي سمير، غيلان بن مروان، جهم بن صفوان (!) وأولئك المرجئيين الذين مثلوا مذهبهم». ورد في الناشئ المنتحل أيضا في النهاية أن «غالب المرجئيين والمعتزلة» انضموا إليها:

---

(١) أنظر الفصل ب ٤.٢.٢ بصدد فضل الرقاشي وأبي سمير الحنفي. أنطلقت في *بدايات* ٢٤٢ وما يليها، من كوننا هنا أمام أفكار أصلية لغيلان.

(٢) قائمة العمل {٢١}، رقم ٢٨.

(٣) أصول النحل ٦٣، ٥ وما يليها § ١٠٧ وما بعدها؛ قارن بصدد المؤلفين مادلونغ في: الإسلام ٥٧/ ١٩٨٠/ ٢٢٠ وما يليها.

(٤) فرق الشيعة ٩، ١٤ وما يليها: حول ب. حول أ ـ ب بشكل مختصر لدى الشهرستاني أيضا ١٠٦، ٢ وما بعدها، ٢٦٧، ٦ وما بعدها.

تُعلّم «الغيلانية»، أتباع السوري غيلان أبي مروان: أ ـ يمكن أن يكون الحاكم من قريش والقبائل الأخرى، عربيا أو غير عربي. ب ـ يُشترط في الحاكم فقط أن يكون ورعا يخاف الله، يعرف القرآن والسنة ويتصرف وفقهما وأن يكون بحسب وجهة نظر أولئك الذين أوكلوا الحكم إليه من أجل الخدمة، أفضل مرشح. ت ـ لا يجوز للناس أن يوكلوا الحكم لذلك الأفضل أمام الله، وإنما أن يوكلوه فقط إلى من يجدونه الأفضل في علمه وفعله. ث ـ علموا: عرض الله على المفضل أن يقبل الحكم حين يوكل إليه، ويعرض عليه من الجماعة، لا ينقلها إلى آخر، إذا كان بحسب رأيهم هو المرشح الأفضل في علمه وفعله. ج ـ إنهم يقدمون الحجة لمذهبهم بأن الحكم يمكن أن يكون لقبائل أخرى (غير قريش) بكلمة عمر بن الخطاب: «لو كان سالم، مولى أبي حذيفة لا يزال حيا لأوكلت إليه الخلافة. لن يراودني الشك في حالته». قالوا: لو كانت الخلافة وقفا على قريش وحدها لما قال عمر هذا عن سالم، حيث إن هذا كان مجرد مولى. ح ـ فسروا كلمة النبي «الحكام يوجدون بين القريشيين»[1] تفسيرا مختلفا. خ ـ وقالوا: أضاف النبي: «... طالما أظهروا رحمة، حين تطلب الرحمة منهم أظهروا عدلا، وهم يقضون، ويتصرفون بحسب ... حين يوزعون»، إذا لم يسلكوا وفق هذه المعايير، لا ينبغي أن يملكوا السلطة. د ـ وصلتنا أيضا كلمة النبي: «قفوا مع قريش ما داموا يقفون معكم! ولكن إذا لم يعودوا يقفون معكم (أو مع حقوقكم)، فاحملوا سيوفكم[2] واقضوا عليهم جميعا[3]!». ذ ـ قالوا: وهكذا فقد قال الله، إذا استخدمت قريش العنف

---

(١) يرد في الكتابة بخط اليد وبشكل واضح *من قريش* بدلا من *في قريش*؛ في الصيغة المنقولة عدا هذا هي العكس (A. J. Wensink: Concordance et Indices de la Tradition Musulmane I 92a) على المرء أن يجري بعض التحسينات.

(٢) أفضل الآن أن أقرأ في ٦٣ *فضعوا* بدلا من *فصفّوا*؛ قارن استخدام المفردة لدى مسلم، جهاد ٩٥ ومواضع أخرى (A. J. Wensink: Concordance et Indices de la Tradition Musulmane III 52a)

(٣) أبيدوا خضراءهم؛ قارن حول هذا لين، قاموس ٧٥٦ ج. هذا تلميح إلى تحطيم سلطة قريش عند فتح مكة (قارن مسلم، جهاد ٨٦).

وحرضت على النحس وشهرت بنساء عائلتها، فإنه ليجوز للجماعة طبق كلمة النبي هذه أن تحاربهم وتسحب منهم الحكم. ز ـ يتبع غالب المرجئيين والمعتزليين هذا المذهب».

يلمس المرء كيف دخل في هذه الصياغة ما توقعه المرء من الحاكم في عهد يزيد الثالث. على الحاكم أن يعرف القرآن والسنة ويتصرف وفقها بورع. لا يتوقف الأمر في ذلك على كونه *أفضل* جماعته أمام الله؛ يجب أن يعتبره الناس فقط أفضل مرشح. إنه ملزم في هذه الحالة بقبول اختيارهم، وعليهم أيضا أن يكونوا مخلصين له (ب ـ ث). وعلى العكس يمكن عزل الحاكم إذا لم يلتزم *بالعقد*، صحيح أنه لا يذكر في المقالة النظرية، لكنه يستنتج من أحاديث عديدة تتبعه مباشرة (ح ـ ذ).

لكن هذه الأحاديث جذرية حقا. إنها تسند الفرضية التي عرضت في بداية المقالة (أ): لا يجب أن يكون الخليفة من قريش بالضرورة. لا يجب حتى أن يكون عربيا؛ يمكن أن يكون عجميا ـ وهو ما فهم عادة كـ «فارسي». يجب أن تكون المكانة الدينية هي المعيار. ليس ذكر العجم وحده هو ما دعانا إلى التفكير ما إذا كان هذا يناسب فعلا مشهد العهد الأموي المتأخر. صحيح أنه يبدو واضحا أن القدريين لم يثمنوا قبل يزيد الثالث في العهد الأموي سوى عمر الثاني[١]، وحتى هذا أمكن أن يقلل من شأنه، كما رأينا، بالمقارنة مع ذاك[٢]. تسمع مع الأحاديث التي جعل بها المزاج العام يومذاك متطرفا نغمات قديمة تماما في بعض الأحيان[٣]. وأن يكون فرد من العائلة الحاكمة، سليمان بن هشام، قد انضم في سنوات التصدع إلى الخارجي الضحاك بن قيس[٤] فهو ما لم يكن حدوثه في

---

(١) انظر الفصل ١.٢.٥.١ من هذا الكتاب.
(٢) المصدر السابق.
(٣) أنظر الفصل ١.٢.٥.١ من هذا الكتاب.
(٤) إنسكلوبيديا الإسلام الطبعة الجديدة {٢} ٩٠ ب.

السابق ممكنا. ومع ذلك يبدو على الأقل موضع سؤال: ما إذا كان يزيد، إذ ترك لأتباعه حرية عزله في حالة إساءته استخدام منصبه، سيسمح في ذلك بشخص ليس من قريش كبديل. لم يفكر حتى هشام أن ينكر أسلافه [١]؛ ولم يجعل إلا من خصمه المباشر الوليد عفريتا. لكن غيلان الذي ينسب إليه كل هذا، لم يضع في حسابه عزل الحاكم مطلقا. كان الأمر بالنسبة له أن على جميع اولئك الذين يمسكون بالسلطة أن يعوا مسؤوليتهم عنها ولا يشعرون ببساطة أنها «منحة من عند الله»؛ لكن هذا العنصر بالذات، مناقشة مصطلح *الرزق*، لا يرد في التقارير الهيدروغرافية أبدا. من ناحية أخرى فالأحاديث التي تجري بها المحاججة هناك، لدى القدريين السوريين، الذين كانوا أسخياء في الحديث، لا يمكن إثباتها[٢]؛ تتألف الإسنادات التي يواجهوننا بها من عراقيين خاصة، وفي إحدى الحالات من قدريين عراقيين[٣]. فرضية وجوب كون الخلفاء من قريش (ح) ليست سورية وإنما كوفية[٤] لم يتمسك المرء في العراق بالأفكار السورية ببساطة حتى في هذه النقطة المركزية من الايديولوجية الغيلانية.

١.٢.٨.١ رسائل غيلان والأسطورة الغيلانية

يعزز هذا التشخيص بأن غيلان لا يطرح كفقيه نظري، وإنما كناقد اجتماعي أو كمؤلف لرسائل تمتعت وقتا طويلا بمكانة رفيعة. لا يعرف ابن النديم ولا حتى بحثا نظريا واحدا له؛ وعلى العكس يذكر أن مجموعة الرسائل تضم حوالى ٢٠٠٠ صفحة[٥]. وفي ما عدا هذا نصادف إشارات إلى هذه الشهادات على فنه البلاغي

---

(١) الطبري {٢} ١٨٤٣، ١٤ وما يليها.

(٢) توجد متوازية لـ هـ (أنظر الصفحة ١٠٦) لدى ثور بن يزيد فقط. أحاديث القدريين السوريين تحمل مسحة قيامية أقوى.

(٣) هكذا في (هـ) حيث يوجد واحد من الإسنادات عن قتادة، سعيد بن أبي عروبة (الطبري {١} ٢٧٧٦، ٧ وما يليها). حول (ز) قارن ابن حنبل ، مسند {٣} ١٢٩، ١١ وما يليها و ١٨٣، ـ ٦ وما يليها المشابه تماما؛ بوجه عام A. J. Wensink: Concordance et Indices de la Tradition Musulmane II 237a

(٤) أنظر الصفحة ٢١٢. حول أصل بصري محتمل قارن سيد، ابن الأشعث ٣٢٤ وما يليها.

(٥) فهرست ١٣١، ١٢.

أيضا[١]. ربما نستطيع أن نستخلص من حقيقية أن المؤلفين غير القدريين أنفسهم أحجموا عن النقد، أن النصوص يومذاك كانت لا تزال متيسرة وقد أثارت إعجابا بالفعل؛ وفق الخياط فإنها قد «انتشرت في جميع أنحاء العالم»[٢]. يبدو أن الفقهاء لم يحصلوا على هذه الرسائل. نعرف حتى الآن فقط قسمين أصليين كما يبدو واضحا. يتضمن الأول تنبيها عاديا، كما قيَّمَهُ المرء ربما في بلاط عمر الثاني، تنبيها إلى معرفة النفس والتحفظ في مواجهة يوم الحساب[٣]؛ والثاني رسالة تعزية إلى صديق مات ابنه[٤]. لكن القطع التي لم يكن لها مثل هذا الطابع الشخصي ـ وقد كانت الأكبر عددا ـ، تعيد وحسب انتاج أفكار صاحب التكليف، أي الخليفة.

إلا أنه يوجد إلى جانب هذا نص ليس لغيلان وإنما عنه، يتضمن صياغات قدرية بوضوح وهو يرد لهذا أيضا في المصادر المعتزلية: تقرير لتأثيره في عهد عمر الثاني ومعاناته في عهد هشام. إلا أنه غير صحيح بشكل ملحوظ، يظن أن أصله من العراق ثانية؛ ربما يكون مصدره كتاب هذيل مقتل غيلان أو له علاقة قرابة به[٥]. كانت الحقيقة قد بقيت مضببة حتى ذلك الوقت من خلال كوننا لا نملك سوى

---

(١) يقول القاضي عبدالجبار، إنهم كانوا يستطيعون أن يملأوا مجلدات (فضل ٢٣٠، ٩). وضعها المرء مع تحذيرات حسن البصري (الجاحظ، البيان {١} ٢٩٥، ٤ وما بعدها = الجهشياري، وزراء ١٤١، ١١ وما بعدها استنادا إلى المدائني؛ يشبهه جدا وكيع، أخبار {٢} ١٠٨، ٩؛ مختلف قليلا الجهمي لدى زبير بن بكار، موفقية ٢٠٨، ٣ وما بعدها، الخطيب البغدادي، تأريخ بغداد {١٠} ٣٠٩، ٥). يذكر الجاحظ غيلان في صف واحد مع فناني الأسلوب مثل ابن المقفع، سهل بن هارون، أبي عبيدالله الكاتب وعبدالحميد بن يحيى (البيان {٣} ٢٩، ١٥وما بعدها)؛ في موضع آخر أجرى هو الآخر مقارنة مع حسن البصري ولكن دون أن يسحب ذلك على إنتاجه الأدبي (الحيوان {٦} ١٦٠، ٣). يذكر ابن النديم غيلان مرة أخرى بين البلغاء (فهرست ١٣٩، ١٣). قارن أيضا إنسكلوبيديا الإسلام الطبعة الجديدة ١٠٢٦ ب تحت اسم غيلان بن مسلم.

(٢) انتصار ٩٣، ١٠.

(٣) ابن قتيبة، عيون {٢} ٣٤٥، ١٠ وما يليها.

(٤) مبرد، تعازي ٦٥ وما يليها.

(٥) قائمة العمل {٢١}، رقم ٤٨. قارن أيضا تسيمرمان في: International Journal of Middle East Studies, New York16/1984/440 وما بعدها.

نسخة متأخرة لدى ابن المرتضى[١]. إنها، كما نعرف الآن، مختصرة؛ الأصل موجود لدى القاضي عبدالجبار[٢]. ولكن المهم بوجه خاص: ما قُدِّم لدى ابن مرتضى على أنه مقولة فقهية لغيلان هو في الحقيقة لا يعود إليه، وإنما هو رسالة مجهولة المؤلف سُلِّمت عند بوابة قصر الخليفة عمر الثاني؛ وهذا يفسر بشكل أفضل اللهجة المحذرة العنيدة والمخاطبة المباشرة الخالية من المجاملة (ب ـ هـ). لا يدخل غيلان في المشهد إلا لاحقا، يتأثر الخليفة ويدع غيلان يبيع بالمزاد الأملاك التي جمعها الخليفة السابق (و)[٣]. تذكر مسائل المناظرات البلاغية المصاغة بدقة والتي تفند في هذه الرسالة موقف القدريين كأمر غير منطقي وتبريء الله من أي مسؤولية عن الشر (د)، تذكر بقوة بموعظة للمعتزلي مُردار[٤]. يستخدم التقرير عن المعاناة موضوعا ربما عرفه المرء من قبل حين استخدم مع بشير الرحال الذي لعب دورا حاسما في الانتفاضة ضد المنصور في سنة ١٤٥[٥]. راوي القصة الذي يدعي أنه شاهد عيان على المشهد لدى عمر الثاني عراقي أيضا؛ يحمل نسب الواسطي بين غيره[٦]، ويتحدث في أحد المواضع عن «سوري» كما يتحدث عن

---

(١) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة ٢٥، ٩ وما يليها.

(٢) النص {١} ١، استنادا إلى فضل الاعتزال. ينقص التمهيد (أ) لدى ابن مرتضي والأقسام ج، ذ ـ ط و غ. لا يذكر القاضي شيئا عن العلاقة مع أبي الهذيل. وردت مقولة مؤكدة يذكر فيها أبو الهذيل ولكن دون إشارة إلى كتابه، في المصدر السابق ٢٣٣، ٤ وما يليها: كنوع من التأليه لغيلان (حول هذا *بدايات* ٢٣٦). توفرت أيضا صيغ للأسطورة (وهكذا حول (ر) مثلا فضل ٢٣٣، ٤ وما يليها). من الجانب القدري مهد المرء لعدد كبير من الصيغ السلبية (بدايات ١٨٩ وما يليها).

(٣) يجب تعديل بدايات ١٧٩ وما يليها وفق هذا. انطلقت هناك من ابن المرتضى واعتبرت نواة الرواية أصلية.

(٤) النص {٢٨} ٦ إلا أن مردار ليس نموذجا يقتدى به؛ لا يجوز أن نموضع *الاستشهاد* متأخرا هكذا (إلا إذا اعتبرنا المقطع ج إضافة لاحقة). أن يرى القاضي عبدالجبار أن منشأ الفقرة ومعها الرسالة الخالية من التوقيع بأكملها هو غيلان فذلك ما يستخلص من الطرفة لدى التوحيدي، بصائر {١} ٥٣٢، ٤ وما يليها، حيث يدحض ناقد مجهول مقولة لغيلان مشابهة في البناء والمحتوى.

(٥) قارن النص {١} ١، او مع التعليق والفصل ب ٢.٢.٣.٦.٢.٢.

(٦) قارن التعليق على أ. إنه بالمناسبة غير معروف كقدري.

غريب (ع). هذا لا يستبعد بالطبع أن عناصر سورية أقدم قد عدلت؛ حين يجري الحديث عن حكام رديئين «دعوا إلى معصية الله» (ت)، سينطبق هذا على الوليد الثاني جيدا[1]. لكنه ينطبق أيضا بالنسبة لغيلان بشكل عام على كل حاكم آخر، ويناسب أيضا الصورة التي رسمها المرء للوليد في ما بعد.

١ . ٢ . ٩ عمر الثاني والقدرية

يظهر النص مرة أخرى كم جُعِل عمر الثاني في الأوساط القدرية مثاليا[2]. ولأننا نستطيع أن نتابع هذه الحركة رجوعا حتى القدرية السورية على المرء أن يتساءل ما إذا كان الخليفة قد انتقد القدرية كما فعل بحسب ما يرد في رسالة مفتوحة قمت بترجمتها ونشرتها[3]. السيرة الذاتية المسهبة التي جمعها ابن عساكر عنه لا تتضمن شيئا بهذا الصدد[4]. تستند الحجة في الرسالة المفتوحة إلى القرآن بالدرجة الأولى؛ هذا لا يتطابق مع ما عرفناه حتى الآن عن المناخ الديني في سوريا. يثبت الخصوم في موقف متطرف: إن الله لا يعرف فعل الإنسان مسبقا ولذلك لا يستطيع أن يقرره مسبقا؛ توجد المتوازية الثانية لدى أتباع خارجي هو شبيب النجراني الذي ينسب إلى البيهسية[5]. يرجح أن يكون هذا تزويرا؛ فقد بحث المرء بعد ذلك عن أكثر النماذج راديكالية ليكشف تزمت عمر بصورة أوضح.

موقفي من أصالة النص كان لذلك موضع شكوك مختلفة. إلا أن المناقشة لم تنته بعد[6]؛ لا يمثل المتشككون عدا هذا موقفا موحدا. بالنسبة لـ م. كوك فإن

---

(١) المخبر على أية حال عربي جنوبي كما تظهر نسبته الرحبي.

(٢) بشكل عام حول صورة عمر الثاني الآن كرونه/ هندس، خليفة الله ٧٣ وما يليها.

(٣) *بدايات* ١١٣ وما يليها.

(٤) إلا أنه لا يوجد أيضا شيء حول غيلان الذي تناول المرء علاقته بعمر في مكان آخر بالتفصيل (بدايات ١٧٧؛ المقطع مطبوع الآن في مقتطف وهو متيسر لدى ابن منظور، مختصر تأريخ دمشق {٢٠} ٢٣٩ وما يليها). لأن ابن عساكر لا يذكر هنا المناقشات الدينية على الإطلاق، قد يفكر المرء أنه فعل هذا عامدا.

(٥) بدايات ١٢٩؛ أنظر حول البيهسية الفصل ب. ١.٣.١.٤.١.١.

(٦) مؤيد تماما لحججي مثلا جينبول في: Journal of Semitic Studies, Manchester24/1979/304 وما =

النسبة إلى عمر كانت مبكرة نسبيا، على أية حال ليس بعد نهاية القرن الثاني؛ أدخلت الفقرات التي وردت فيها حجج غير قرآنية أدخلت في بنية عملية التفكير التي كانت في الأصل قرآنية خالصة. لاحظ أن الشكل في الرسالة المفتوحة، إذا كانت موجودة هنا، اضطربت في البداية والنهاية، وهو يقدم اقتراحات ملموسة بشأن ما يجب عمله بالتفصيل لاستعادة الوضع الأصلي[1]. نبه ف. تسيمرمان في عرض له إلى أن نصيب المادة القرآنية أكبر بكثير مما تسمح بالتخمين به الاستشهادات الواضحة[2]. في محاضرة ألقيت عام ١٩٨٢ حاول أن يثبت أن النص الأساسي أكمل في القرن الثالث من قبل معدِّل (محرر) عمل كما يبدو في خراسان[3]؛ إليه أيضا ترجع النسبة إلى عمر الثاني. إلا أن هذا العمل لم ينشر حتى الآن[4]؛ وهكذا فلا جدوى من الدخول في مجادلة. يجب ترك مسألة الأصالة مفتوحة في الوقت الحاضر.

يؤيد افتراض إضافات لاحقة، كون النص يستخدم قبل نهايته حديثا ينعكس فيه الجدل المرجئي ضد الخوارج (٤٤)؛ (حول هذا هنا صفحة ٢١٠، الهامش رقم ٢٠). من ناحية أخرى يدع التصور بأن علم الله (المسبق) نافذ في كل وقت، كما يطرح هنا ضد القدريين (٢٤)، تقدم له الحجة الآن أيضا لدى عبدالحميد بن يحيى (رسائل، طبعة عباس ١٩٥، ٨؛ قارن أيضا ٢٧٢، ١١).

١ . ٣ حالة كفر

أعدم فقيه في ظروف صاخبة في عهد المنصور، ربما خلال زيارته في سنة

= يليها أو مادلونغ في: Orientalistiche Literaturzeitung, Leipzig - Berlin77/1982/ 169 وما يليها.

(١) عقيدة المسلم ١٢٤ وما يليها؛ متشككا حول هذا كالدر في: Journal of Semitic Studies, Manchester 28/1983/184

(٢) في: International Journal of Middle East Studies, New York16/1984/ 437 وما يليها، هناك في الصفحة ٤٣٨.

(٣) لأن البهسية بقيت هناك أطول فترة؟

(٤) ملاحظة على الأحداث قصيرة ومؤيدة لدى كرونه/ هندس، خليفة الله ٧٧، هامش ١٢٣.

١٥٣/ ٧٧٠، ، راو اسمه أبو عبدالرحمن[١] **محمد بن سعيد بن حسان الأردني**، الذي يظهر في المصادر غالبا بوصف المصلوب لأنه علق بعد إعدامه على الصليب للعرض. أعطيت الزندقة كسبب للإعدام؛ يضيف المرء في الغالب إلى ذلك موضحا، أنه زور الحديث دون رادع من ضمير[٢]. المسألة هي كيف ينبغي الربط بين الاثنين. لم يكن المرء قد عرف الزندقة وفق المفهوم العراقي المتأخر[٣] في سوريا يومذاك؛ فضلا عن هذا روى عراقيون مرموقون مثل سفيان الثوري أو أبو معاوية[٤]، اللذان كانا دقيقين في قضايا الورع عن «الكافر»[٥]. وهكذا فإن المصطلح قد أضيف لاحقا. أما ما يتعلق بتزوير الحديث فإن من الصعب رؤية لماذا أثار الناس بشكل عام يومذاك. روى المرء في ما بعد أنه قال حين واجهته «كلمة طيبة»، إنه لا يجد بأسا في إضافة إسناد إليها[٦]. كان هذا بحد ذاته عديم الضرر ـ التزوير بدوافع نزيهة من أجل *الترغيب*. وهكذا فعلى المرء أن يبحث عن مبرر ملموس[٧].

يعطينا الحاكم النيسابوري وابن الجوزي وحدهما إشارة. إنهما يركزان على حديث واحد: «أنا ختم الأنبياء؛ لن يوجد بعدي نبي ـ إلا إذا أراد الله ذلك»[٨]. كمن الاستفزاز في الإضافة؛ الضجة هي الإشارة الأولى على أن المرء لم يعد مستعدا للتفاوض في هذه النقطة[٩]. لا بد أن يكون المرء قد صعد المسألة، ولا

---

(١) قارن بشأن الكنية العقيلي، ضعفاء {٤}٧١.

(٢) ٢ حوله البخاري {١} ٩٤ رقم ٢٥٧؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {٣} ٢٦٢ وما يليها رقم ١٤٣٦؛ ميزان رقم ٧٥٩٢؛ تهذيب التهذيب {٩} ١٨٤ وما يليها رقم ٢٧٧.

(٣) حول هذا الفصل ٢.١.٥.٢ من هذا الكتاب.

(٤) أنظر بشأنه الفصل ٢.١.١.٧.٤ وما يليها من هذا الكتاب.

(٥) ميزان، في الوضع المذكور سابقا؛ بوجه عام تهذيب التهذيب {٩}، ٦ وما بعدها.

(٦) البخاري، في الموضع المذكور سابقا؛ الفسوي {١} ٧٠٠، ٧ وما يليها.

(٧) لدى السيوطي، تدريب {١} ٢٨٤، ٤ وما يليها.

(٨) موضوعات {١} ٢٧٩، ٦ وما يليها أيضا، السيوطي، لآلئ {١} ٢٦٤، ٩ وما بعدها.

(٩) حول تطور العقيدة أنظر الصفحة ٥٥ من هذا الكتاب.

بد أن يكون ابن سعيد قد قصد أن مثل هذا التحفظ ـ الذي له معناه فقهيا بوجه عام ـ يمكن أن يدوم. لم يكن شخصا لا يعتد به. اعتبره المرء من أقرب الحلقات إلى مكحول[١]؛ استدعاه يزيد لجباية الضرائب في ولاية الأردن[٢]. لم يكن باستطاعته إداء هذه المهمة من غير مساندة مسلحة. لم يكن السكان قد أخذوا الخليفة الجديد بجدية، وكان محمد بن سعيد على كل حال مجرد مولى لبني هشام[٣]. لكنه كان يعرف المنطقة؛ كان يزيد قد استخدمه جاسوسا هناك. كان قد استمع إلى الحديث في طبريا من قبل، حيث كان مقره هناك كمفتش للضرائب، لدى عبادة بن نُسي (المتوفى في سنة ١١٨/ ٧٣٦)، قاضي المدينة[٤]. يُظن أنه كان قدريا ـ رغم أن أحدا لم يبذل جهدا في تثبيت ذلك، بعد أن تعرض لتشويه سمعته مرة على أية حال. ولأن الإسناد الذي يرد فيه ذكره لم يعد يستحق التوحيد من وجهة نظر التصورات المتأخرة، يصادفه المرء هناك في مختلف الأشكال؛ تذمر المختصون من هذا الإهمال السوري كثيرا[٥]. الأشخاص الذين كانت نهايته غير المشرفة مخجلة بالنسبة لهم أغفلوه في سلسلة النقل تماما[٦]. الشكل الصحيح لاسمه موجود في كتاب التأريخ للطبري، حيث لم يلفت نظر علماء الحديث.

أن يكون قد ادعى أنه نفسه نبي، كما ادعى المرء أحيانا (قارن فريدمان في

---

(١) أبو زرعة ٤٥٤ رقم ١١٤٨، ميزان، في الموضع المذكور سابقا.

(٢) الطبري {٢} ١٨٣٢، ١٦ وما يليها.

(٣) ميزان، في الموضع المذكور سابقا، ولكن هناك فقط في اسم ليس مؤكدا ما إذا كان ينسحب عليه.

(٤) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، في الموضع المذكور سابقا، وفي مواضع أخرى. لذلك يظهر أيضا تحت اسم ابن الطبري.

(٥) الخطيب البغدادي، كفاية ٣٦٦، ـ ٤ وما يليها؛ العقيلي {٤} ٧٢، ١ وما يليها؛ ابن الجوزي، موضوعات {١} ٢٧٩ وما يليها؛ أيضا ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل وميزان في الموضع المذكور سابقا.

(٦) أمثلة على ذلك لدى ابن حبان، المجروحون {١} ٢١١، ١٣ وما بعدها أو {٢} ٥٠، وما بعدها.

Jerusalem Studies in Arabic and Islam, Jerusalem 7/1986/195)، غـــيـــر محتمل. كان خصما للشيعة؛ «لن يحب أن يرى في السماء أن يرتكب أبو بكر خطأ» هكذا نقل عن عبادة بن نُسي (السيوطي، اللآلئ / ٣٠٠، ٦ والصفحات التالية). حديث آخر ملفت للنظر يفيد أن الدم لا يفسد الطهارة يسجله الذهبي، الميزان، {٣} ٥٦٢، ـ ٦ والصفحات التالية ـ أصبح أخوه عبدالرحيم في بغداد معلما لابن معين؛ لذلك أنكر هذا أن يكون محمد ابن سعيد قد أعدم على الإطلاق (الخطيب البغدادي، تأريخ بغداد {٩} ٨٤ والصفحة التالية، رقم ٥٧٦٥؛ السمعاني، أنساب / ٩٢، ٦ والصفحات التالية).

١ . ٤ المرجئة السوريون

لو كان تعريف الايمان الذي ربطه المرء بالغيلانية العراقية سوري الأصل، لتوقع المرء أن يكون للمرجئة في سوريا موقع قوي. لكن الحال ليست كذلك. لا سيما وأنها لم توثق إلا في فترة متأخرة نسبيا. في وقت ما، حوالى منتصف القرن الثاني شتم سيد الحميري المرجئيين في تدمر الذين أخبروه بمرض صديق شيعي بشماتة. ولكن ليس واضحا بدقة ما يفهمه المصدر تحت هذه التسمية ـ ربما فقط أشخاصا لم يشعروا بتعاطف خاص مع علي، كما كان معتادا في سوريا[١]. لفتوا النظر في هذا الوقت على أبعد حد في دمشق أيضا، وذلك من خلال لبسهم العمامة خلاف الآخرين[٢]. يثير هذا الانتباه، إذ أدخل أبو يوسف كرئيس للقضاة في العراق، في هذا الوقت تقريبا الملابس الخاصة بالقضاة[٣]. ومن ضمنها العمامة من ديباج أو حرير أسود[٤]. ربما كان المرجئيون الدمشقيون حنفيين في نفس الوقت، وربما

---

(١) الأغاني {٧} ٢٧٥، ٨ وما يليها = ديوان ٢٠٧ وما بعدها رقم ٧١؛ إضافة إلىNouiouat في: Revue des Etudes Islamiques, Paris 48/1980/76

(٢) قاضي عياض، ترتيب المدارك {١} ٤١٩ وما بعدها.

(٣) ابن خلكان، وفيات الأعيان، طبعة إحسان عباس {٦} ٣٧٩، ١٢ وما يليها.

(٤) قارن بدري محمد فهد، الأئمة ٢١؛ أنظر الآن أيضا أثمانيا في: Arabica 36/1989/320

لفتوا النظر بعمائمهم لأنها كانت سودا وتشير بهذا إلى ولاء خاص. نعرف منهم بالاسم اثنين فقط. أكبرهما سنا هو **أبو عبدالله محمد بن شعيب بن شابور القرشي**، ١١٦/ ٧٣٤ ـ ٢٠٠/ ٨١٦ [١]، جيء بجده كما يبدو من إيران فأصبح وكيلا للوليد بن عبدالملك. كان قد درس في بيروت لدى الأوزاعي وسجل قسما من محاضراته في الحديث. كما روى في ما بعد أن الأوزاعي كان قد قرأ تسجيلاته بعناية[٢]. لذلك فضل عرض رواياته التحريرية على مجرد السماع[٣]. أصبح في ما بعد مهما للرواية الدمشقية. تبع في قراءة القرآن يحيى بن الحارث الذمري[٤]. الشهادات على موقفه المرجئي ضعيفة[٥]. ـ كان أصغر منه بجيل أبو بكر مروان ابن محمد بن حسان الأسدي الطاطري، ١٤٧/ ٧٦٤ ـ ٢١٠/ ٨٢٥ [٦]، تاجر، اتجر بالأنسجة القطنية البيض الفاخرة[٧]. كان قد استمع لدى مالك بن أنس في المدينة. ارتبطت قناعاته المرجئية بالإيمان بالقدر[٨]؛ نشر روايات موجهة ضد غيلان الدمشقي[٩]. لم يحب الصوفيين أيضا[١٠].

---

(١) هكذا ورد لدى أبي زرعة ٢٧٨ رقم ٤٢٢ و ٧٠٥ رقم ٢٢١٥؛ الفسوي {١} ١٩٠، ٧ وما يليها؛ تأريخ وفاة مختلف قليلا لدى الذهبي، تذكرة الحفاظ ٣١٥ وما بعدها رقم ٢٩٥ وابن الجزري، طبقات {٢} ١٥٤ رقم ٣٠٦٦.

(٢) الخطيب البغدادي، كفاية ٣٢٢، ٦ وما يليها.

(٣) أبو زرعة ٣٦٩ رقم ٧٩٦.

(٤) ابن الجزري، المصدر السابق.

(٥) تهذيب التهذيب {٩} ٢٢٢ وما يليها رقم ٣٥٩. لا يرد شيء في الميزان رقم ٧٦٧٢.

(٦) أبو زرعة ٢٨٤ رقم ٤٥٦ وما بعدها؛ ٧٠٦ وما بعدها؛ ٧٠٧ رقم ٢٢٢٧، الفسوي {١} ١٩٧، ١٢ وما بعدها.

(٧) لذلك نسبته الثانية؛ قارن الذهبي، تذكرة الحفاظ ٣٤٨ وما بعدها رقم ٣٣٥ و تهذيب التهذيب {١٠} ٩٥، ١٠ وما بعدها؛ إضافة إلى Dozy, Supplément, تحت كلمة طاطري. في القاضي عياض، ترتيب {١} ١٤٩، ـ ٥ كتبت خطأ كظاهري.

(٨) حول هذا القاضي عياض، المصدر السابق؛ العقيلي، ضعفاء {٤} ٢٠٥ رقم ١٧٨٨؛ ميزان رقم ٨٤٣٥؛ تهذيب التهذيب {١٠} ٩٦، ١٠. لا شيء لدى البخاري {٤} ٣٧٣ رقم ١٦٠٠ وابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {٤} ٢٧٥ رقم ١٢٥٧.

(٩) *بدايات* ٢٢٠ وما بعدها.

(١٠) القاضي عياض {١} ٤٢٠، ٤.

١ . ٤ . ١ «الجهميون»

يمكن أن يكون قد ظهر في القرن الثالث أحيانا أشخاص وصفهم المرء سابقا بسبب مصطلح عقيدتهم كمرجئيين، في المصادر كـ «جهميين»، خاصة عندما يتعلق الأمر بقانونيين حنفيين عينوا من قبل الدولة في وظائفهم[١]. وهكذا يمكن أن يكون **إسماعيل بن عبدالله بن خالد بن يزيد القرشي العبدري** قد حصل على هذا التقدير، تلميذ للشيباني الذي ينحدر من الرقة وقد أصبح في سنة ٢٣٣/٨٤٨، أي حوالى نهاية المحنة، قاضيا لدمشق[٢]. كان ثمة حنفي قبله أيضا هو **أبو زكريا يحيى بن صالح الوحاظي** (١٤٧/ ٧٦٤ ٣ ـ ٢٢٢/ ٨٣٧)[٣]. انحدر من حمص ودرس كذلك لدى الشيباني، ولكن أيضا لدى مالك. كانت علاقته طيبة مع كليهما. رافق الشيباني إلى الحج؛ اقتسما يومذاك هودج جمل. أخذ عن مالك *الموطأ*[٤]. كان بحد ذاته راويا مرموقا؛ لكنه نصح بعدم نشر الأحاديث عن *رؤية* الله. استنكر ابن حنبل هذا[٥]؛ اعتبر من ذلك الوقت في بعض الأوساط «جهميا»[٦]. الناسك أحمد ابن أبي الحواري، تلميذ لأبي سليمان الداراني، وشديد الاهتمام مثله برؤية الله[٧]، لم يخف من الاستماع لديه[٨]. ـ وكذلك لدى **أبي الوليد بن عمار بن نُصير**

---

(١) حول تفاصيل العلاقات أنظر الفصل ج ١.٤.٢.

(٢) ابن عساكر، تهذيب تأريخ دمشق {٣} ٢٣، ٢ وما يليها؛ ميزان رقم ٩٠٤. اشتغل الشيباني في الرقة في بلاط هارون (أنظر الفصل ب ١.٣.٤.٢).

(٣) هكذا بحسب الفسوي {١} ٢٠٦، ١١ وما بعدها، أورد سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/ ١٠٣ بدلا من ذلك ١٣٧/ ٧٥٤.

(٤) القاضي عياض، ترتيب {١} ٢٠٢ (كتبت خطأ) و ٢٧٧، ٩؛ أيضا موراني، مواد ١٣٠ رقم ٧٣.

(٥) علل ١٨٧ رقم ١١٥٠.

(٦) العقيلي، ضعفاء {٤} ٤٠٨ وما بعدها رقم ٢٠٣٤ (حيث تقرأ هناك رؤية بدلا من رواية)؛ ميزان رقم ٩٥٤٥؛ الذهبي، تذكرة الحفاظ ٤٠٨ وما بعدها رقم ٤١٣؛ تهذيب التهذيب {١١} ٢٢٩ وما يليها رقم ٣٧١. قارن أيضا ابن سعد، طبقات {١} ١٧٥، ٣ وما يليها؛ ابن أبي وفاء، الجواهر المضيئة {٢} ٢١٣ رقم ٦٦٩.

(٧) أنظر الصفحة ١٤٤.

(٨) أبو نعيم، حلية {١٠} ٢٦ وما يليها. ربما أثر في ذلك كون الحديث موضوع البحث فسر تفسيرا معاديا للقدرية.

السلمي، توفي في سنة ٢٤٥/ ٨٥٩ عن عمر يناهز الثانية والتسعين، واعظ يوم الجمعة الرسمي في دمشق، كان الذنب في صورته يرجع إلى الحنبليين[(١)]. كان في نظرهم قد أخطأ كونه كأحد أتباع الكرابيسي، اعتبر نطق القرآن مخلوقا[(٢)]. في هذا أصدر أبو الحواري نفسه شهادة طيبة بحقه[(٣)].

لم يكونوا جميعا متكلمين يستخدمون الحجج الجدلية. كان للكلام في سوريا وضع صعب. حين أراد تلميذ للباقلاني حوالي أوائل القرن الخامس/ الحادي عشر أن ينشر مذهب الأشعري في دمشق ترك الفقهاء المحليين حلقته الدراسية[(٤)]. قبل ذلك بقرنين، في سنة ٢٢٥/ ٨٣٩، سجل زائر للمدينة الملاحظة بأن من القواعد الأساسية التي اتفق عليها بين أهل السنة هناك مثل أماكن أخرى، وهو ما ينطبق عليه أيضا، ألا تجرى مناظرات[(٥)].

١ . ٥ من النسك إلى التصوف

العبادات التي ترافق الخدمة على الحدود: الصلاة أو الصوم النافل والذكر نصح بها الحديث؛ عليها أن ترفع المعنويات وتمنح الجهاد معنى[(٦)]. طابق النسك أيضا الواقع الصعب: لم يعد ممكنا الحصول على غنائم دائما؛ حراسة الحدود اقتصرت على الحراسة في أرض متصحرة. صحيح أن الدولة دفعت مرتبا؛ بل وفرت الملابس العسكرية أيضا. الأوزاعي الذي عمل منذ شبابه في إدارة الجيش في

---

(١) ميزان رقم ٩٢٣٤.

(٢) أنظر الفصل ج ٣.٦.

(٣) ابن الجزري، طبقات القراء {٢} ٣٥٥ وما بعدها؛ حول هذا بشكل عام سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/ ١١١ وما بعدها.

(٤) ابن عساكر، تهذيب تأريخ دمشق {٤} ٢٨٩ وما بعدها.

(٥) ابن عساكر، تهذيب تأريخ دمشق {٣} ١٣١، ١٥ وما يليها؛ أيضا أبيض، تربية٣٤٤ وما بعدها/ ٢٦١ وما بعدها.

(٦) أنظر حول هذا نوث، الجهاد المقدس ٥٥ وما يليها.

بيروت، استلمهما معا في عهد الخليفة المنصور كلا من رسول ووزعهما في منطقته بين الناس. لكنها لم تكفِ. دفع هذا الأوزاعي إلى كتابة رسالة إلى الحاكم: الدنانير العشرة التي يحصل عليها كل واحد كمرتب كانت قليلة جدا ـ على الأقل حين يكون على المرء أن يطعم منها عائلة من عشرة أفراد[١].

من تنسك جادا حقا، شعر بأن المال الذي يأتي من السلطان فوق ذلك مريب. حتى التكسب كان بين بعض سكان الحدود مكروها[٢]. رأى البعض أنهم يحصلون على لقمة عيش مسموح بها حين يلتقطون عند الحصاد السنابل المتبقية وراء الحصادين؛ كان القانون اليهودي قد قرر أنه لا يجوز رفع ما يتخلف في الحقول، بهذا يبقى شيء للفقراء[٣]. لم يستطع آخرون أن يتخلصوا من تحفظهم حين كان الحقل نفسه قد استحصل بأموال الدولة. وكان بعض آخر يجد هذا السلوك بالغ الهشاشة ويفضلون القتال في كل الأحوال ضد البيزنطيين، حتى لو كانت السلطة تجزي الالتزام بالقليل جدا[٤]. ففي الآخر كان موقف الكثيرين منها إيجابيا، حتى وإن لبسوا الصوف[٥]. فكر المرء فقط ما إذا كان مبررا أن يقوم بحرب هجومية أم أن من الأفضل صد العدو فقط، فيوم القيامة قريب على أية حال[٦].

الموقف المنقسم إزاء الحكام يرجع في أبعد الأحوال إلى منتصف القرن الثاني؛ كان المرء يصادفهم يومذاك في العراق أيضا[٧]. وهو موقف يفسر بين مقاتلي

---

(١) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، تقدمة ١٩٣ وما يليها؛ إضافة إلى هذا عمر عبدالسلام التدمري في: وقائع المؤتمر العالمي ٣٥٨. كان هناك دائما أيضا أفراد تبرعوا للجهاد (الفزاري، سير ١٣٠ وما يليها؛ حول هذا الفصل ١.٢.٢ و ١.٢.٥.٢ من هذا الكتاب وكذلك الفصل ب ٢.٢.١.٣ حول ابن مبارك).

(٢) ابن حوقل، صورة الأرض ١٨٢٢، ١٦ وما يليها.

(٣) Lev. 19. 9 وما بعدها. كان العيش على الأعشاب فقط شائعا جدا لدى النساك المسيحيين أيضا خاصة في سوريا (هـ. دوريس، الرهبنة والعمل في: الكلمة والساعة {١} ٢٨٠).

(٤) المحاسبي، مكاسب ٢١١، ٢ وما يليها؛ مترجم في *عالم الأفكار* ١٠٢ وما بعدها.

(٥) المصدر السابق ٢٠٨، ٤ وما يليها.

(٦) المصدر السابق ٢١١، ١٢ وما يليها/ مترجم ١٠٣.

(٧) قارن بشأن سفيان الثوري (المتوفى ١٦١/ ٧٧٨) الفصل ٢.١.٢.١ من هذا الكتاب مثلا.

الحدود جزئيا بكون الكثيرين منهم كانوا «معرضين عن المجتمع»؛ كانوا قد تخلوا عن حياتهم الاقتصادية وجاءوا من أماكن بعيدة ليقدموا شيئا «أصليا». هكذا ظهر على سبيل المثال إبراهيم بن أدهم[١] في سوريا؛ انحدر من بلخ، لكنه ـ كما يدعى ـ مات في حملة ضد البيزنطيين[٢]. جاء كل منهم بمشاكله الخاصة معه. استقر محمد بن يوسف الفريابي (١٢٠/٧٣٨ ـ ٢١٢/٨٢٧)، تلميذ لسفيان الثوري، في أسكلون وحث هناك أصدقاءه وتلاميذه على عدم نسيان *«إن شاء الله»* في كل ما يفعلونه[٣]. مثل معلمه يوسع هذا أيضا إلى القول «أنا مؤمن»[٤]. بهذا أطلق العنان لضغينته على المرجئة؛ كان معروفا بكونه لم يقبل مرجئيين في محاضراته[٥]. من الواضح أن المرء في سوريا لم يكن سعيدا حول هذه الاختلافات التي لم تنمُ على أرضه[٦].

ارتقى أحد هؤلاء الغرباء في دمشق إلى مرتبة قدسية كبيرة، حتى أن السمعاني زار قبره في الغوطة[٧]: **أبو سليمان عبدالرحمن بن أحمد بن عطية العنسي الداراني**، توفي في سنة ٢٣٥/ ٨٥٠ (؟)[٨]. جاء من العراق ومن الواضح أنه أقام

---

(١) أنظر حوله الفصل ب ٣.١.٢.١.٤. قارن بصدد سوريا البيوغرافيا المفصلة في تهذيب تأريخ دمشق {٢} ١٦٧ وما يليها.

(٢) تطالب عدة أماكن في سوريا بقبره (إنسكلوبيديا الإسلام الطبعة الجديدة {٣} ٩٨٥ ب؛ أيضا التدمري، في المكان المذكور سابقا ٣٦٢ وما يليها). يتضمن مقال التدمري أسماء عدد كبير من مجاهدي الحدود الآخرين لهذه الفترة. قارن أيضا عطوان، الفرق الإسلامية في بلاد الشام ١٠٩ وما يليها.

(٣) الكوثري، تأنيب الخطيب ٢١٣، ١٣ وما يليها. حوله سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٤٠؛ إستمع البخاري لديه.

(٤) أنظر الفصل ٢.١.٢.١ من هذا الكتاب.

(٥) تهذيب التهذيب {٩} ٥٣٧، ٥ وما بعدها.

(٦) قاضي عياض، ترتيب {١} ١٧٣، ٥ وما يليها. إلا أن المرء استطاع هناك كشيعي أو «جهمي» أن يصبح قاضيا أيضا؛ استغرب أبو عبيد هذا استغرابا شديدا (عبدالله بن أحمد بن حنبل، كتاب السنة ٥٧، ٦ وما يليها).

(٧) أنساب {٥} ٢٧١، ٣ وما يليها.

(٨) هكذا بحسب مؤلف تأريخ داريا (٥١)، الذي كان حريا به أن يعرف. صحيح أن ابن عساكر غير موافق؛=

في عبادان وقتا طويلا[١]؛ نقل الحديث عن ربيع بن صبيح الذي وفر للصوفيين هناك ملجأ[٢]. أن يكون قد لجأ بعد ذلك إلى داريا بالذات فهو أمر له سوابق؛ كان لهم منذ عهد الغيلانية علاقة مع البصرة[٣]. ولكن حين كانوا يومذاك لا يزالون قدريين، فلم يتكيف معهم. رأى أن القدريين يغالون في التفاخر *بعملهم*؛ الإنسان في الحقيقة (*مستعمل*) أداة في يد الله[٤]. إلا أنه كان على أية حال من طراز آخر تماما. وعظ *بالتوكل* على الله *والرضا* بإرادته[٥]. لم يتلاءم هذا مع الفكر القدري. لكنه لم يكن كما يبدو مقاتلا حدوديا؛ صحيح أنه قيم *الجهاد* تقييما كبيرا، لكنه رأى أن تحقيقه الأمثل في *مجاهدة النفس*[٦]. لم يعد مجرد ناسك وإنما أصبح متصوفا.

لا نستطيع في هذا الموضع أن نحلل فكره بصورة أدق؛ لم يحن الوقت لذلك بعد. علينا أن نفحص التوليف لدى ماسينيون[٧] بدقة أكبر كان المميز لبدايته الصوفية أنه لم يعد يتمسك بممارسات النسك وإنما فكر في مراحل على المرء أن يمر بها؛ ثم يستطيع بعد ذلك أن يصفها[٨]. في نهاية التطور تقف معرفة

= إنه يقدم المعلومات ٢٠٤، ٢٠٥ و ٢١٥ (المصدر السابق، هامش). لكنه يستند كما يبدو على التقاليد المحلية حيث تكرس التأريخ ٢١٥ (قارن مثلا السلمي، طبقات الصوفية ٧٥، ٨). تذبذبت المعلومات لدى تلميذ أبي سليمان، أحمد بن أبي الحواري بشدة أيضا (أنظر الصفحة ٢٠٢ من هذا الكتاب).

(١) تأريخ داريا ٥٤، ١ وما يليها؛ أبو نعيم، حلية {٩}٢٦٠، ـ ٥ وما بعدها؛ أيضا ٢٧٢، ٥ وما بعدها.

(٢) السمعاني {٥} ٢٧١، ١٤ وما بعدها؛ أنظر بصدد ربيع بن صبيح الفصل ب ١.٢.٢.٢.٢.٢.

(٣) أم أنه كان من القبيلة؟ إعتبر أخ له يدعى داؤد يعيش في بغداد هناك سوريا (قارن الخطيب البغدادي، تأريخ بغداد {٨} ٣٦٦ رقم ٤٤٦٤؛ ؛ ابن منظور، مختصر تأريخ دمشق {٨} ١٤٢ وما بعدها رقم ٧١.

(٤) حلية {٩} ٢٦٣، ـ ٧ وما يليها؛ أيضا ٢٧١، ١٢ وما يليها. يقال إنه لم يرد أن يصلي معهم (أبيض، تربية ٣٢٠/ ٢٥٤ و ٣٤٦/ ٢٦٢ بحسب ابن عساكر؛ أيضا تأريخ داريا ١١٧، ـ ٤ وما بعدها). يظن أنه لم يستطع تجنبهم في المسجد.

(٥) قارن راينرت، توكل، فهرست تحت كلمة الداراني.

(٦) حلية {٩} ٢٧٠، ١٣ وما بعدها؛ أيضا ٢٦٧، ١٦ وما يليها. يعني الفعل جاهد ابتداء «بذل جهده»، مثل κοττιâαν في قصة الحواريين، الذي اتخذ معنى ثانويا «يبذل جهده في خدمة الجماعة، مبشر» (ف. باور، قاموس العهد الجديد ٨٧٦ وما بعدها).

(٧) إيساي٢ ٢١٥ وما يليها.

(٨) حلية {٩} ٢٥٦، ٢ وما يليها و ٢٦٦، ٣ وما يليها.

النفس[١]؛ وهو نفسه، كما رأى، لم يبلغها إلا في سوريا[٢]. لكن يبدو أنه يمنح الجوع مكانة خاصة بين التمارين النسكية الممهدة[٣]؛ وقد وقف موقفا إيجابيا من العزوبية أيضا[٤]. ساق الحجة لذلك في أن المرء لا يستطيع مع عائلة أن يستغني عن مساعي الكسب[٥]. ولكن ربما يكمن أكثر من هذا وراء الأمر: كان قد نظر، كما روى، سنوات طويلة إلى حوريات الجنة[٦]، حلم بهن[٧]؛ يبدو أن صورتهن قد لاحقته أيضا. «لا شيء في العالم أشهى من النساء»، هذا ما اعترف به طوعا[٨]. لقد تجاوز هذا[٩]؛ لا ينبغي للمرء أن يجعل الجنة تشغله عن الله، هكذا رأى في الآخر[١٠]. لكن النساء ينتمين إلى محيطه، واحدة منهن، ناسكة من خراسان، يقال إنه سماها «أستاذة» له[١١].

كان ثمة شيء آخر هنا: ظهر في عهده في دمشق شخص يدعى أبو حُلمان، انحدر من فارس ونشأ في حلب. يقال إنه آمن بأن الله يمكن أن يسكن في إنسان جميل، كما كان قد خلق آدم على صورته «في أفضل تقويم» وترك الملائكة تنحني أمامه[١٢]. خمن رِتر أن المقصود بهذا مذهب اتجه ضد أبي سعيد الخراز (المتوفى في ٢٨٦/٨٩٩): إن المرء يستطيع أن يرى الله في الدنيا بقلبه، كما سيراه في

---

(١) المصدر السابق ٢٥٦، ٦ وما بعدها و ٢٦٥، ٩ وما بعدها.

(٢) المصدر السابق ٢٧٢، ٥ وما بعدها.

(٣) المصدر السابق ٢٥٧، ـ ٥ وما يليها؛ ٢٥٩، ١٠ وما بعدها؛ ٢٦٦، ٩.

(٤) المصدر السابق ٢٦٠، ٩ وما يليها و ٢٦٩، ١٢ وما بعدها: لم يرد أطفالا.

(٥) راينرت، توكل ٢٦٣ و ٢٦٦وما بعدها. ومع ذلك فقد كان متزوجا وله ابن (أنظر الهامش ٥٣).

(٦) حلية {٩} ٢٧٠، ـ ٦ وما يليها.

(٧) القشيري، رسالة ١٥، ١٠ وما بعدها/ ترجمة غرامليش، رسالة مفتوحة ٥٥.

(٨) حلية {٩} ٢٧٠، ـ ٨ وما بعدها.

(٩) المصدر السابق٢٧٠، ـ ٦ وما يليها.

(١٠) المصدر السابق ٢٧٦، ـ ٤ وما بعدها؛ أيضا ٢٧٠، ١٦ وما بعدها.

(١١) ابن منظور، مختصر تأريخ دمشق {٢٩} ٢٠٩ وما بعدها؛ أبيض، تربية ٣٢٣ وما بعدها/ ٢٥٦ وما بعدها. كان لها تلميذ يحمل الاسم المميز أبا فقر (المصدر السابق ٢١٠، ٥).

(١٢) البغدادي، فرق ٢٤٥، ٣ وما يليها/ ٢٥٩، ٧ وما يليها؛ مترجم لدى رِتر، بحر الروح ٤٥٢. قارن أيضا غيماريت، Noms divins 215 وما بعدها.

الآخرة ببصره[1]. آمن أبو سليمان الداراني أيضا بالرؤية بالأبصار[2]؛ لكنه لم يتجاوز الحوريات في هذه الدنيا كما يبدو واضحا. وفيما عدا هذا يصف البغدادي أبا حُلمان بأنه متناقض[3]؛ لم يكن هذا أبا سليمان بالتأكيد[4]. لكن رؤية الله ومعايشة الحوريات كانت منذ القدم حوافز أيقظ المرء بها حماسة المجاهدين وفرحهم بدخول الجنة المباشر[5].

يرجع الفضل في شهرة أبي سليمان إلى تلميذه أحمد بن أبي الحواري (المتوفى في ٢٣٠/ ٨٤٥ أو ٢٤٦/ ٨٦٠)[6]، الذي جمع أقواله؛ عتمد أبو نُعيم على هذه. كان متزوجا من ناسكة سمها رابعة مثل سميتها الشهيرة من البصرة، بل وكتبت مثل هذه أشعارا في حالة التجلي[7]. كانت كما يبدو واضحا أكبر سنا بعض الشيء؛ فقد ورثت من زوج سابق بعض المال، أرادت من خلال ارتباطها الجديد أن يؤول إلى حلقة أبي سليمان. لهذا استطاعت أن تسمح لنفسها مثل خديجة أن تخطب زوجها المقبل. لم يرد أبو الحواري أن يوافق في البداية؛ يقال إن أبا سليمان قد نصح أتباعه بعدم الزواج، كي لا تخطر لهم أفكار غير سوية. إلا أنه

---

(١) بحر ٤٥٢ وما بعدها؛ أيضا إنسكلوبيديا الإسلام الطبعة الجديدة؛ {٤} ١٠٨٣ ب.

(٢) حلية {٩} ٢٦٤، ١١ وما يليها.

(٣) المصدر السابق؛ لقد دعى وفق ابن تيمية أن المرء يسمع كلام الله في تلاوة القرآن (مذهب السلف ٦٣، ١١ وما يليها).

(٤) قارن مثلا حلية {٩} ٢٦٩، ١٤ وما بعدها.

(٥) موراني في: مجلة الجمعية الألمانية الشرقية، فيسبادن ١٣٦/ ١٩٨٦/ ٥٣٢؛ حول هذا الفصل ب ٣.١.٢.١.٣ و د ٣.٢.١. قارن بصدد سوريا أيضا القصة لدى القشيري، رسالة ١٧٨، ١٨ وما يليها/ ترجمة غرامليش ٥٢٩.

(٦) أنظر حوله السلمي، طبقات الصوفية ٩٨ وما يليها؛ حلية {١٠} ٥ وما يليها إلخ. ورد التأريخ الأسبق لدى السلمي، أما المتأخر فلدى الذهبي كما يبدو (هكذا بحسب ماسينيون، ايساي٢/ ٢٢٢).

(٧) ينبغي مراعاة الحذر في ما يتعلق بالقصائد؛ يجرى الخلط أحيانا بين المرأتين. اسم السورية رابعة بنت إسماعيل أما البصرية فمعروفة فقط برابعة العدوية أو رابعة القيسية. نبه جي. بالديك قبل وقت قصير إلى المتوازيات في تطور الأسطورة؛ يقارن هذا بالقصص حول مريم المجدلية أو ماريا المصرية (الإسلام الصوفي ٢٩) .يورد غرامليش في المصدر السابق ٦١، الهامش ٢٧١ مصادر متأخرة حول رابعة بنت إسماعيل.

استحسن الأمر بعد ذلك؛ تزوج مع مر الزمن بموافقة زوجته ثلاث زوجات أخريات[١]. على المرء أن يتساءل، لماذا يرد ذكر السيدات الورعات هنا بالذات؛ كانت أخت أبي سليمان أيضا معروفة بمخافتها الله[٢]. من المؤكد أنهن اكتسبن أهمية من خلال جعل التعبير الديني عاطفيا. ربما يفكر المرء بالتأثير البصري؛ فهذا التقليد يرجع هناك إلى فترة أقدم[٣]. ولكن لا تستبعد أيضا تأثيرات النماذج المسيحية[٤].

انتاب المرء في دمشق شعور مختلط إزاء «المشاعية الجنسية». حاول المرء طرد أبي سليمان من داريا ونفيه إلى الساحل، أي إلى المجاهدين على الحدود. كان هذا بحد ذاته منطقيا؛ فقد ذهب النساك الذين أتوا من العراق أو خراسان حتى الآن إلى هناك. لكن أبا سليمان كان قد كسب السكان إلى جانبه لدرجة أن المرء رأى أن السعادة ستغادر المدينة معه؛ وهكذا استطاع أن يبقى[٥]. لم يكن التصوف قد تكرس لدى الطبقات العليا؛ كان حركة ايقاظ. لم تحظَ فيها العلوم القديمة بمكانة كبيرة. احتفظ المتصوفون بمسافة عن الحديث؛ فقد أصبح واحدا من شؤون المتخصصين إلى حد كبير وخدم الغرور فقط. يقال إن إبراهيم بن أدهم وصف الأوزاعي بأنه معلم مدرسة شعبية، لأنه اجتذب بنقله عن النبي عددا كبيرا من التلاميذ؛ لم ينقل إبراهيم نفسه شيئا على الإطلاق[٦]. نصح يوسف بن أسباط

---

(١) قارن البيوغرافيا لدى ابن عساكر (ابن منظور، مختصر تأريخ دمشق {٨} ٣٤٧ وما يليها).

(٢) ابن منظور {٢٠} ١٧٠ وما بعدها. بين النساء الثلاث الباقيات لابن أبي الحواري كانت عدا هذا أخت لربيعة التي تزوجت أولا، والتي قرأت «القرآن» أيضا (المصدر السابق {٢٩} ٣٤٢ رقم ٤١٤). لا بد أن تكون ربيعة قد ماتت يومذاك إذ لا يجوز الزواج من أختين في نفس الوقت .**إلا أنه مختلف عليه ما إذا كان المرء يستطيع الجمع بين أختين كمحظيتين (موتسكي، بدايات علم القانون الإسلامي ١٧١).**

(٣) أنظر الفصل ٢.٢.٢.٢.٢. يمكن للأستاذة أيضا التي تنحدر من خراسان، أن تكون قد جاءت إلى سوريا عن طريق البصرة.

(٤) يلعب الرهبان والراهبات في القصص حول رابعة بنت إسماعيل دورا لا يستهان به (قارن ابن منظور {٨} ٣٤٨، ٧ وما يليها.

(٥) أبيض، تربية ٣٢٠/ ٢٥٤.

(٦) المصدر السابق ٣١٨/ ٢٥٣.

أيضا أن يتجنب الحديث[١]. لم يكن أبو سليمان متشددا جدا: ولكن عرف المرء عنه أحاديث نبوية قليلة فقط[٢]. يقال إن ابن أبي الحواري أغرق جميع مجموعاته في البحر[٣]؛ يبدو أن قاسم بن عثمان الجوعي، تلميذ آخر لأبي سليمان، قد غير محاضراته تحت تأثيره إلى تنبيهات خالصة[٤].

لا ينبغي أن نعطي الحلقة الدراسية هنا مزيدا من الاهتمام[٥]. شيئان فقط يجب إبرازهما: ١) لم يلبس المرء الصوف هناك. على أية حال لم يكن هذا متوقعا؛ كان هذا مظهريا أكثر مما ينبغي[٦]. ٢) حدث نفس التطور الذي تحقق في دمشق في المدن الحدودية أيضا. لا نعرف الكثير عن أبي عبدالله محمد بن المبارك الصوري، الذي أقام في صور كما يبدو[٧]. ولكن لدينا من أنطاكية اسمين[٨]، إن لم يكن ثلاثة[٩]، يمكن أن يمتلئ واحد منها على الأقل بالحياة، **أبو عبدالله أحمد ابن عاصم الأنطاكي**، توفي في سنة ٢٣٩/ ٨٥٣ ـ ٨٥٤ (؟)[١٠]. إلا أن حالته يجب أن تطرح من جديد تماما. كان ماسينيون أول من أعطاه حقه أيضا[١١]. استند في ذلك إلى استطرادات أبي نُعيم[١٢]؛ عدا هذا استخدم ملاحظة لشبرينگر ورد فيها أن هذا تناول كتاب *دواء داء القلوب*، الذي ذكر في المخطوطة البيروتية

---

(١) المصدر السابق ٣٢٤/ ٢٥٨.

(٢) حلية {٩} ٢٧٩، ١ وما يليها.

(٣) أبيض، تربية ٣٢٢/ ٢٥٦.

(٤) على المرء أن ينتبه إلى النسبة المؤشرة. حوله حلية {٩} ٣٢٢ وما يليها وابن منظور، مختصر تأريخ دمشق {٢٩} ٣١٥ وما يليها رقم ٣٦٨ وما بعده؛ أبيض تربية ٣٢١/ ٢٥٥.

(٥) قارن بشأن ابن أبي سليمان وحفيده تأريخ داريا ١٢٠ وما يليها.

(٦) حلية {٩} ٢٧٥، ٨ وما بعدها و ٢٧٦، ١٦.

(٧) أنظر بصدده حلية {٩} ٢٩٨ وما يليها.

(٨) السلمي، طبقات الصوفية ١٣٧ وما يليها و ١٤١ وما يليها والمصادر الأخرى المذكورة هناك.

(٩) هكذا لدى الكلاباذي، تعارف ٣٢، ٤ وما بعدها.

(١٠) هكذا في مصدر متأخر فقط (ابن كثير، بداية {١٠} ٣١٨).

(١١) إيساي٢/ ٢٢٣ وما يليها.

(١٢) حلية {٩} ٢٨٠ وما يليها.

التي كانت بين يديه أنه عمل للأنطاكي[1]. إلا أن شبرينگر شاء أن ينسبه إلى المحاسبي[2]؛ دحض ماسينيون هذه الفرضية. بقيت هذه المشكلة قائمة حتى اليوم. صحيح أن المخطوطة البيروتية فقدت دون رجعة؛ لكن المسألة تطرح خلال ذلك حول نص آخر، كتاب *الخلوة والتنقل في العبادة ودرجات العابدين*[3]. يرد هذا كمخطوطة وحيدة باقية للمحاسبي[4]؛ إلا أن أبي نعيم قد أخذ منه مقطعا كبيرا وفقرة أخرى صغيرة في فصله عن الأنطاكي. أنا نفسي أيدت في أطروحتي كون المحاسبي هو المؤلف[5]. ولكن على العكس يمكن أن نورد أنه جاء في نهاية النص[6]: إذا ذهب جميع أهل الثغر للحرب ووقفوا هنا صفوفا. . . « فإن هذا يقال في أنطاكية أسرع مما في بغداد. مديح *الخلوة*[7] أيضا يناسب الأنطاكي أكثر مما يناسب متصوفا «مدينيا» مثل المحاسبي. لكن لا يمكن حسم المشكلة هنا، وإنما طرحها للمناقشة من جديد وحسب. تبقى العلاقة مع المحاسبي على كل حال وثيقة بشكل كاف؛ ولكن ربما توجب كسب مصدر جديد لأنطاكية»[8].

هذا يعني أيضا أن أحمد بن عاصم فهم التنسك فهما مختلفا عن سليمان

---

(١) في: : Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, London. K, Bengal 25/1856/133 وما يليها. يتحدث ماسينيون عن نصين؛ ويذكر إلى جانب هذا كتاب الشبهات. إلا أن شبرينگر لم يرَ في هذا سوى قسم من *كتاب دواء داء القلوب*.

(٢) أنظر حوله الفصل ج ٦.٢.

(٣) طبعة عبدو خليفة في: المشرق ٤٨/ ١٩٥٤/ ١٨٢ وما يليها و ٤٩/ ١٩٥٥/ ٤٣ وما يليها و ٤٥١ وما يليها.

(٤) المصدر السابق ٤٨/ ١٩٥٤/ ١٨٢و ٤.

(٥) *عالم الأفكار* ١٦ وما يليها.

(٦) ربما بعد إنهاء الكتاب أولا. بدأت الجملة بـ *وقال*؛ قبل ذلك كانت ثمة صيغة نهاية (المشرق ٤٩/ ١٩٥٥/ ٤٨٦، ٢ وما بعدها).

(٧) قارن مثلا المشرق ٤٨/ ١٩٥٤/ ١٨٩، ـ ٦ وما بعدها.

(٨) كانت نقطة الانطلاق في هذا النقد الذاتي مراسلة أجريتها مع ش. عبدالعزيز كراجي قبل أكثر من عشرين سنة. أراد يومها أن يكتب مقالا عن أنطاكيا، إلا أنه لم ينفذ نيته هذه أبدا في حدود علمي.

الداراني. فهم الجهاد على أنه مجاهدة النفس[1]؛ لكنه وجه انتباهه بصورة أكبر إلى الخطايا الذهنية. عانى من فساد الحاضر[2]؛ يبدو أنه لم يخطر له أن المرء يستطيع أن يبصر الجنة على الأرض[3]. لا نعرف مدى عمق تأثيره في الشعب؛ يبدو أسلوب كتاب الخلوة مثل كتاب واعظ[4]. ربما يكون قد أسهم مثل أبي سليمان في خلق مناخ لدى الشعب يصعب على الفقه فيه أن يزدهر بمعنى علم الكلام.

---

(١) حلية {٩} ٢٨٣، ـ ٧.

(٢) يستخلص هذا قبل كل شيء من القصيدة التي حفظها أبو نعيم له. (٢٩٦، ٦ وما يليها؛ مترجمة جزئيا لدى ماسينيون؛ إيساي٢/ ٢٢٥). تذكر في بعض المواضع بالفقرة ذات طابع السيرة الذاتية التي يختتم بها *كتاب الخلوة* (المشرق ٤٩/ ١٩٥٥/ ٤٨٢ وما يليها؛ مترجمة جزئيا في *عالم الأفكار* ٥ وما بعدها)؛ قارن هناك مثلا ٤٨٥، ١٠ وما يليها مع حلية ٢٩٦، ١٨.

(٣) أظهر ف. ماير مؤخرا بتفصيل كبير في مثال والد جلال الدين الرومي كيف تطورت صورة حوريات الجنة (بهائي ولد ٢٤٤ وما يليها).

(٤) لا بد من المقارنة على هذا المستوى أيضا مع كتب المحاسبي (الأخرى؟).

٢ ـ العراق

٢ . ٠ ملاحظات عامة

كان العراق في العهد الأموي «ولاية»؛ وكانت القرارات السياسية تتخذ في دمشق، فلا تعود حديثة حين تعلن في العراق؛ كان بالإمكان الاستجابة ولكن لم يكن التدخل ممكنا. لذلك لم يكد انقلاب يزيد الثالث يترك أثرا؛ حين تنبه المرء إليه كان ظهور الأشباح على وشك الانتهاء[١]. قد يتضح اختلاف تطور القانون الإسلامي في المنطقتين من نقاط الانطلاق المختلفة هذه: سادت في دمشق ممارسة الدولة؛ وعلى العكس ترعرعت في العراق ـ وكذلك أيضا في الحجاز ـ وجهات نظر فقهاء مستقلين. وعندما انتقل مركز السلطة مع العباسيين إلى هنا لم يعد إغفال تأثير العلماء ممكنا. لقد علمهم ضعف الخلفاء في أواخر العهد الأموي أن يسلكوا سلوكا مستقلا؛ تشهد على ذلك حركة الرسالة في البصرة وتوسع المدرسة القانونية الحنفية في الكوفة[٢].

كانت المدن العراقية الكبيرة: الكوفة، البصرة، واسط، الموصل، وفي ما بعد بغداد مدنا حديثة التأسيس؛ كان المسلمون قادرين على ترتيب أمورهم كما يريدون. وهذا لا يعني أنهم لم يحتكوا بالسكان الأصليين. لم تكن الكوفة بعيدة

---

(١) لم يرغب المرء في الكوفة أن يفعل شيئا بعد موت الوليد (البلاذري لدى ديرينك، الوليد ٦٥، ١ وما يليها). أنظر حول البصرة الفصل ب ٢.٢.٦.٢.٢.

(٢) حول هذا الصفحة ٦٨ وما بعدها من هذا الكتاب.

عن الحيرة، والبصرة مقابل پيراث، واسط قرب كسكر والموصل قرب نينوى وبغداد في منطقة كتيسيفون[1]. وكانت للمدن نفسها أحياء يهودية ومسيحية. كان الاختلاط اللغوي شبيها بما كان عليه قبل الفتوحات. رغم اكتساب العربية الآن ثقلا أكبر، تابع المرء الحديث في الريف بالآرامية وفي الكوفة والبصرة كان يسمع المرء الفارسية بكثرة[2]. طورت المدن المختلفة ملامح خاصة بها؛ تبعد البصرة عن الكوفة ٣٥٠ كم. كانت لهذه العملية أسباب معقدة حقا؛ لا يكفي أن نقول إن الكوفة كانت شيعية والبصرة خارجية معتدلة أو أن الكوفة علوية والبصرة عثمانية. لعبت المنافسة أيضا دورا؛ كان فقيهان، بصري وكوفي، قد اختصما حول مكانة مدينتيهما في حضور السفاح، أي قبل إنشاء بغداد[3]. لذلك سنخصص فصلا مستقلا للكوفة والبصرة؛ كما ينبغي تناول واسط بشكل منفصل. كانت الجزيرة يومذاك مستقلة عن غيرها؛ وكانت في العهد الأموي أكثر ارتباطا بسوريا منها بوادي الرافدين وبقيت في العصر العباسي أيضا ولاية ثقافية مستقلة.

٢ . ١ الكوفة

كانت الكوفة مثل البصرة مصرا لجيش الفتوحات العربية، وكانت القبائل التي تقاتل في المنطقة وتتقدم من هناك إلى إيران تُجمع فيها؛ كانت تناط بكل قبيلة خطة[4]. ولكن عاش هناك أيضا يهود؛ وكان لهم سند قوي في الأراضي الخصبة المحيطة المسماة أرض السواد[5]. وفي إحدى الضواحي أقام عدا هذا مطران

---

(١) موروني، العراق ٥١٦.

(٢) فوك، بلاد العرب ٩ وما بعدها؛ موروني ٢٠٨ وما يليها. ـ قارن حول عدد سكان المدينتين صالح أ. العلي في مجلة المجمع العلمي العراقي، بغداد ٣٢/ ١٩٨١/ ٢٥ وما يليها.

(٣) ابن الفقيه، بلدان ١٦٧، ١١ وما يليها/ ترجمة ماسيه ٢٠٤ وما يليها؛ صيغة مختلفة لدى زهير بن بكار، موفقيات ١٥٥ وما يليها رقم ٧٩.

(٤) إنسكلوبيديا الإسلام الطبعة الجديدة {٥} ٣٤٥ وما يليها تحت كلمة كوفة؛ هالم أيضا، الغنوصية في الإسلام ١٩ وما يليها والآن .Djaït, Al-Kufa: Naissance de la ville islamique ١١٧ وما يليها التي تتضمن مصادر أخرى.

(٥) موروني، العراق ٣٠٨ وما بعدها؛ حول الفترة اللاحقة جي أوبرماير، طبيعة بابل ٣٢٩ وما يليها.

نسطوري وآخر يعقوبي؛ واستخدم المسيحيون لهذا القسم من المدينة الاسم الآرامي القديم *عاقولا*. أشهرهم جورج مطران العرب، سمي هكذا لأنه كان مختصا بالبدو المسيحيين؛ وقد ترجم الأقسام الثلاثة من مبادئ اكتساب المعرفة الأرسطوطاليسية إلى السورية وقد مات عام ٧٢٤، في السنة التي تسلم فيها هشام ابن عبدالملك السلطة[١].

كانت بين العرب أقلية كبيرة من عرب الجنوب. يبدو أن نبضات تحضرية كبيرة انطلقت منها؛ كانت لليمن تقاليد عريقة في الاستقرار والثقافة المدينية[٢]. ومما يلفت النظر أن الكثير من رجال القانون والقضاة في الكوفة انحدروا من قبائل من عرب الجنوب[٣]؛ ويمكن ملاحظة شيء مشابه في الفقه[٤]. وإلى جانب هؤلاء الذين يرجع الفضل في صعودهم الاجتماعي السريع إلى خبراتهم، كان هناك بالطبع *الروادف* كذلك، طبعت خيبتهم المناخ الفكري في المدينة بطابعها أيضا[٥]. وقد استفاد من هذا الشيعة بوجه خاص؛ فقد كانت منذ البدء حركة احتجاج. وفي هذا جذرت التزامها بعلي في عداء قديم لعثمان: لقد أخذ المرء على الخليفة الثالث أنه وزع أراضي الصوافي على أفراد، ولاته مثلا، رغم أنها

---

(١) ريجسل، جورج، قصائد ورسائل مطران العرب؛ باومشتارك، تأريخ الأدب السوري ٢٥٧ وما بعدها؛ Georr, Catégories 27 وما بعدها؛ Dictionaire des philosophes antiques I 507 وما بعدها، ٥١٤ و٥١٩. إسما الموقعين عقولا و كوفة مشتقان من أصل آرامي، حيث إن جذريهما مترافدان وتعنيان «منعطف» (Journal of the American Oriental Society, Baltimore 106/1986/823) قارن حول المسيحيين في هذه المنطقة بوجه عام هـ. شارلز، H. Charles, Le christianisme des Arabes nomades 62 وما بعدها، ٧٠ وما بعدها و ٧٧ وما بعدها.

(٢) حول هذا دجيت في: Journal of the Economic and Social History of the Orient, Leiden ‎١٩/ ١٩٧٦/١٤٨ وما يليها؛ أشتور، التأريخ الاجتماعي والاقتصادي ١٩ وما بعدها؛ موروني، العراق ٢٣٩ وما بعدها؛ ج. جودة، العرب والأرض في العراق ١٦٦ وما يليها.

(٣) دجيت، المصدر المذكور ١٧٨ وما يليها.

(٤) أنظر الصفحات ٣٨٤، و٣٤٣ و ٣٤٩؛ قارن الصفحة ٣٢٨.

(٥) قارن حول العلاقات بين المستوطنين القدامى والروادف م. هندس خاصة في: International Journal of Middle East Studies, New York ‏٢/ ١٩٧١/ ٣٤٦ وما يليها.

كان ينبغي أن تدار من وجهة نظر الكوفيين من قبل البلدية، وفق الأمر الواقع من قبل الكوفيين أنفسهم[1].

لعب الموالي إلى جانب هذا دورا مهما؛ كان عددهم في الكوفة منذ أمد طويل كبير جدا[2]. لم يستطيعوا في البدء بالطبع ممارسة سياسة مستقلة، ولكن كان من السهل جذبهم إلى سياسة القبائل التي كانوا قد ارتبطوا بها. وقد حصل هذا لدى العرب الجنوبيين بوجه خاص؛ فقد كان قسم من هؤلاء أنفسهم لا يتمتع بالامتيازات، وكان مختار أول من استغل هذه الفرصة؛ فاستند إلى قبائل يمنية[3]. وجند ابن الأشعث أيضا بعد عقد ونصف من السنين عددا كبيرا من الأتباع من بين الموالي[4]. وحين لم يتحقق أملهم في النجاح السياسي لجأوا إلى الخيال. لم يظهر في أي مكان عدد من الأنبياء كما في الكوفة، هذا ما قال به المراقبون الخارجيون ساخرين؛ وفي ذلك كانوا جميعا مجرد نساجين[5]. قصد بذلك الشيعة الغنوصيين الذين بحثوا بعد انقراض خط **محمد بن الحنفية** عن نموذج جديد للـ «قيادة الداخلية». كانوا في الغالب ـ ولكن ليس دائما ـ موالي وكانوا بصفتهم هذه موالين لقبائل عربية جنوبية غالبا، وإن كان هنا أيضا ليس دائما. ولكن الشيعة المعتدلين جاؤوا من هذه الفئة أيضا؛ يقال إن موسى الكاظم «قد تحدث عنا نحن العرب وعن شيعتنا، الموالي»[6]. وحتى بين المرجئيين الذين

---

(1) حول هذا موروني في: الشرق الأوسط الإسلامي، طبعة أودوفيج، الصفحة ١٥٩.

(2) بايبس، الجنود العبيد ١١٦. غير صحيح أنه كان لهم مسجد خاص بهم هناك كما استخلص ماسينيون من الطبري {٣} ٢٩٥، ١٢ (قارن دجيت، الكوفة ٣٠٠).

(3) روتر، الحرب الأهلية الثانية ١٠٠ وما يليها؛ الكوفة ٢٢٧ وما يليها؛ إنسكلوبيديا الإسلام، الطبعة الجديدة {٤} ١٠٨٦ وما بعدها تحت كلمة خشبية.

(4) الطبري {٢} ١٠٧٢، ١٠ وما يليها؛ حول هذا بايبس ١٢٢ وما بعدها وسيد، ابن الأشعث ٣٦٢ وما بعدها. يقال إن القراء قرب دير الجماجم أرادوا أن ينتخبوا مولى كقائد لهم (الفسوي {٣} ١٧٠، ـ ٤ وما يليها).

(5) ابن الفقيه، بلدان ١٦٨، ١٠ وما يليها/ ترجمة ماسيه ٢٠٥؛ الفسوي {٢} ٧٥٨، ٥ وما يليها.

(6) الكليني، الكوفة {٨} ٢٢٦.

شكلوا في الكوفة منذ زمن طويل أكبر قوة في مواجهة الشيعة كان ثمة جناح للموالي. نريد الآن أولا أن نفحص في هذا المثال نسب القوى.

٢.١.١ المرجئة

علينا أن نراعي التطور في أواخر القرن الأول عند دراسة المرجئة أكثر مما لدى الشيعة. فقد كان تاريخها المبكر موضوعا للبحوث والمجادلات في العقد الأخير أكثر من مرة، مما أثر بشكل حاسم في الصورة العامة التي يمكن للمرء أن يحصل عليها. في البدء توفرت المعرفة بأن أهم المعلومات لم تكن لدى الهيدروغرافيين وإنما لدى المؤرخين وكتاب السيرة بشكل مشابه لما هو الحال بالنسبة للشيعة. وبها استرشدت هيلكا برينتيس في الفصل الخاص بالمرجئة من أطروحتها للدكتوراه حول مذاهب الأئمة في الإسلام استنادا إلى طرح الأشعري (برلين ١٩٦٤)[١]. بعد ذلك بعام نشر ف. مادلونغ في العرض الموجز لمخطوطته للحصول على درجة هابيل العلمية مسودة «حول تاريخ المرجئيين»، احتفظت حتى اليوم بالكثير من قدرتها على الإقناع[٢]. ثم جرى تناول المواد المصدرية المبعثرة حقا في أطروحة الدكتوراه لـ ج. غيفوني تحت أشراف ف.م. وات، المرجئة ومدرسة أبي حنيفة الفقهية: دراسة تاريخية وفقهية (أطروحة دكتوراه، أدنبره ١٩٧٧)؛ إلا أن هذه لا تأتي في التحليل بالكثير مما هو جديد. مهمة بوجه خاص المناقشة حول كتاب الإرجاء **لحسن بن محمد بن الحنفية**[٣] الذي قمت بتحقيقه. بينما انطلقت أنا من صحة النص وصنفته بين ٧٢/ ٦٩٢ وحوالى ٧٥/ ٦٩٥، شكك م. كوك في صحة المؤلِف ورجح انتسابه إلى الفترة المتأخرة من العهد الأموي، أي في عشرينات القرن الثاني[٤]. تتضمن المخطوطة مقولات

---

(١) الصفحة ٤٥ وما يليها. إنها تتمسك في الفصول الباقية بالأشعري؛ ولكن لا يمكن أن يغفل المرء أن هذا قد عمم لدى المرجئة بقوة وأهملت المرحلة المبكرة تماما.

(٢) الامام القاسم بن إبراهيم ٢٢٨ ـ ٢٤١.

(٣) Arabica 21/1974/20 وما يليها و ٢٢/ ١٩٧٥/ ٤٨ وما يليها.

(٤) العقيدة الإسلامية المبكرة. دراسة مصادر نقدية (كمبردج ١٩٨١)، الصفحتان ٦٨ وما يليها و ١٥٣ وما=

مهمة حول المذهب المرجئي؛ وهكذا فإن ترتيبها الزمني ليس باطلا. إلا أن الإجابة تتطلب معرفة المحيط. يتوجب علينا لذلك متابعة التحري.

في هذا لا يكون المرء قد أنجز العمل بالبحث وحده عن الوثائق التي ورد فيها الحديث عن المرجئيين في وقت سابق ما أمكن؛ فما دامت الشهادات منفصلة بقيت موضع شبهة الإسقاط. حين يدعي أبو عبيدة في تعليق على النقائض بأن المرجئيين ساهموا بالتعاون مع الخوارج والشيعة في الدفاع عن مكة ضد قوات يزيد الأول في عام ٦٤/ ٦٨٣ [١]، فربما كان يعني فقط «محايدين» مثل عبدالله بن عمر[٢] الذي كان صفريا[٣] وكان لديه لذلك تصوره الخاص عما هي المرجئة[٤]. ثمة تساهل لغوي أيضا حين يرى جعفر بن برقان من الرقة (المتوفى في ١٥٤/ ٧٧٢) [٥] بعد مقتل عثمان تورط المرجئة، واقفا دون انحياز بين الفريقين اللذين وقعا لتوهما في خصومة مدمرة[٦]. نحن نعرف المصدر الذي اعتمد عليه؛ فقد استند إلى ميمون بن مهران (المتوفى ١١٧/ ٧٣٥)، وهو فقيه سوري حظي بالاحترام، وعمل في بلاط عمر الثاني وهشام[٧]. كان هذا الاختلاف في تحليل الأحداث واعتبار المرجئيين الذين تركوا القرار في النزاع لله، كشُكّاك ليس في صالح رفاق للرسول مثل سعد بن أبي وقاص أو عبدالله بن عمر اللذين بقيا

= يليها. كرر كوك أهم فرضياته حول كتاب الإرجاء مرة أخرى في: الإسلام والقوة، طبعة أ. س. كوسدي و أ. ي. هلال دسوقي (لندن ١٩٨١)، الصفحة ١٥ وما يليها. ـ تناولت المصادر السوفيتية الثانوية المرجئة مع كتاب الإرجاء بأكمله بصورة موجزة من قبل س. م. بروزوروف في: Islam v istorii narodov Vostoka, الصفحات ١٩ ـ ٢٤.

(١) نقائض، طبعة بيفان {١} ١١٨، ١٢؛ حول هذا برنتيس ٤٦.

(٢) أنظر الصفحة ٩٣ وما بعدها.

(٣) أنظر الفصل ب ٢. ٢. ٥. ٦.

(٤) لا يوجد أيضا ما يوثق الشيعة في هذا السياق في أي مكان.

(٥) حوله ميزان رقم ٤٠٣.

(٦) ابن منظور، مختصر تأريخ دمشق {١٦} ٢٦٤، ١٤ وما يليها؛ مقتبسة لدى بلبع، أدب المعتزلة ٣٨، ونعمان القاضي، الفرق الإسلامية ٢٦٣.

(٧) أنظر بصدده الصفحة ٢٠، الهامش ٤.

مخلصين للجماعة[1]. هنا ظهرت نظرة للأمور موالية للأمويين؛ ففي العراق اعتُبِر سعد بن أبي وقاص ورفاقه في الرأي أولئك الذين ابتعدوا عن فضيحة الحرب الأهلية ـ وبذلك أيضا عن معاوية وخلفائه ـ (المعتزلين) [2]. لكن المرجئة فسرت هنا من ناحية المعنى تفسيرا جديدا؛ ما نعرفه بعد كل شيء أنها لم تستوطن في المدينة أبدا وبقيت دائما قضية «وافدين» [3].

إلا أن التأثر باندلاع ذلك النزاع الدموي كان قديما. يقال إن رفيق النبي بريدة بن الحصيب الأسلمي الذي شارك في أواخر حياته في حملة الفتوحات في خراسان ومات في مارف في عهد الخليفة يزيد الأول[4]، حين سئل في سجستان عن رأيه في الحرب الأهلية التفت بأيدٍ مرفوعة باتجاه القبلة وقال: **«يا إلهي، اغفر لعثمان واغفر لعلي بن أبي طالب، وأغفر لطلحة بن عبيدالله واغفر للزبير بن العوام!»** (هؤلاء) **«قوم سبقت لهم من الله سوابق. فإن يشأ يغفر لهم بما سبق لهم فعل وإن يشأ يعذبهم بما أحدثوا فعل حسابهم على الله»**[5]. في هذا تتجلى الروح التي نشأت منها المرجئة[6]؛ وقد رجعت هي الأخرى عن حكمها وهو ما اتضح لفان فلوتن من قبل[7]، في ما يتعلق *بالفرقة الأولى* وحسب. ولكن ما هو أمامنا هو

---

(١) قارن النص المسهب في بيليوغرافيا ميمون لدى ابن عساكر التي لم تنشر بعد، مخطوطة باليد، ظاهرية، الجزء {١١} الصفحة ٤١١ وما يليها؛ الراوية هو جعفر بن برقان. يعود الفضل في حصولي على نسخة إلى رضوان السيد.

(٢) قارن كتابي النكث ١٢١ وما يليها؛ وكذلك الفصل ب ٢.٢.٦.٤.

(٣) أنظر الفصل ب ٤.١.٢.٢. ينتهج سفيان بن عيينة (المتوفى سنة ١٩٨/٨١٣ ـ ٨١٤) نفس أسلوب جعفر بن برقان أو ميمون بن مهران، إنه يفضح نفسه فقط من خلال اشتقاق خاطئ، فهو يشتق اسم المرجئة من *رجاء* أي «أمل» (قارن النص لدى م. طلبي في: ملفات {٧} مؤتمر الاتحاد الأوروبي العربي الإسلامي في گوتنغن ٣٥٠).

(٤) خليفة، طبقات ٢٤٠ وما بعدها رقم ٦٧٩؛ ابن عبدالبر، استيعاب ١٨٥ وما بعدها رقم ٢١٧؛ ابن سعد، طبقات {١٤} ١٧٨، ٧ وما يليها.

(٥) حول هذه الأشارة انظر الفصل ب ٣.١.٢.١.٢.

(٦) ابن سعد، طبقات {٤} ١٧٩، ٧ وما يليها.

(٧) في مجلة الجمعية الألمانية الشرقية ٤٥/١٨٩١/١٦٤ وما بعدها.

تصريح شخص واحد؛ وهو لا يكفي كدليل على وجود حزب. الأخير ليس قابلا للإمساك به في مكة أو المدينة مطلقا، وليس في سجستان أيضا أو في دمشق وإنما في الكوفة، وذلك بطريقة ليست موثوقا بها تماما وذلك خلال انتفاضة بن الأشعث أولا، أي بعد ٨٠/ ٧٠٠ بوقت قصير.

٢ . ١ . ١ . ١ أقدم ممثلي المرجئة في الكوفة

يتنافس رجلان في مصادرنا على شرف أن يكون كل منهما صاحب الكلمة بين المرجئة في الكوفة، المتكلم كما يقال. كلاهما أورث عقيدته لابن أصبح معروفا من خلالها بنفس الدرجة، وهكذا علينا أن نضع في حسابنا دائما أنه قد جرى خلط بين الأب والابن. ومع ذلك يمكن استنتاج بعض الأمور. هذا أولا **ضر بن عبدالله بن زرارة المرهبي الحمداني، عربي جنوبي**[١]، ربما توفي عام ١١١/ ٧٢٩[٢]. كان خطيب قبيلته؛ في النهار سمع كقاص في مسجد الحي. في البدء حصل عن ذلك على مال من الحجاج؛ وكانت علاقته مع ابن الأشعث الذي كان بدوره عربيا تتسم ببعض الرفض، حتى أيده في الآخر وحرض الناس علانية على الثورة[٣]. ولا نعرف ما حل به بعد دير الجماجم؛ يبدو أنه استطاع الهرب. كان مركزا لحزب المرجئيين قبل ذلك، يقال إنه استلم رسائل من كل الآفاق[٤].

---

(١) قارن بصدد نسبه ابن سعد، طبقات {٦} ٢٠٥، ٨ وما يليها. ابن حزم، جمهرة ٣٩٦، ١١ وما يليها؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، طبعة إحسان عباس {٣} ٤٤٢، ٣ وما يليها استنادا إلى ابن الكلبي. قارن أيضا حول قبيلته بني مرهبة ابن دريد، اشتقاق ٤٣١، ٣ وما يليها.

(٢) هكذا على الأقل وفق الصفدي، الوافي {١٤} ٣٨ رقم ٣٤: ١١١ أو قبلها؛ يثبت الذهبي موته في تأريخ سابق بوقت طويل: بين ٨٠ و ٩٠؛ إلا أن المسافة الزمنية بينه وبين ابنه ستكون كبيرة بصورة غير مناسبة. ر. سيد، ابن الأشعث ٣٥٩ ثبت ١٢٢/ ٧٣٩؛ لكن المصادر التي يذكرها لا تتضمن هذا التأريخ.

(٣) خليفة، تأريخ ٣٦٢، ٣ وما يليها؛ الطبري {٢} ١٠٥٥، ٤ وما يليها؛ ابن سعد ٢٠٥، ١٠ وما يليها؛ أيضا سيد ٣٤٨.

(٤) كوك، العقيدة ١٩٢، هامش ١٢٥ استنادا إلى مسائل ابن حنبل؛ من هنا أيضا عبدالله بن أحمد بن حنبل، كتاب السنة ٧٣ وما يليها. يذكر كمرجئي أيضا لدى أبي زرعة ٦٧٦، ١ وما بعدها؛ ابن قتيبة، معارف ٦٢٥، ٢؛ ابن سعد ٢٠٥، ١٠ وما بعدها؛ الطبري {٣} ٢٥٣٠، ١١ وما يليها؛ ميزان رقم ٢٦٩٧؛ تهذيب التهذيب {٣} ٢١٨ رقم ٤١٦؛ الشهرستاني، الملل ١٠٨، ١٤/ ٢٧٦، ٥.

وهكذا لا يستغرب المرء إذا ما ارتبط به بعض ما يشكل اتجاها: يقال إنه سُمع يقول، لا يمكن أن يتصور أن يكون له دين آخر غير دينه[1]، وقد رُوِيَ أن إبراهيم النخاعي[2] وسعيد بن جبير كانا لا يلقيان التحية عليه لهذا السبب[3]. يقال إن سعيد قال عنه إنه ينشئ كل يوم دينا[4]. يرجع قسم من هذه المواد إلى الحلقات الشيعية[5] ربما كان سيزگين على حق حين نسب الكتابات عن الشاعر المرجئي ثابت قطنة (المتوفى عام ١١٠/٧٢٨) [6]، التي قدم أبو الفرج الأصفهاني نسخة أصلية منها لمرهبي معين[7]، إلى ضر بن عبدالله[8]. ولكن يرجح أن يكون المقصود هنا ابنه، **أبو ضر عمر بن ضر المرهبي الحمداني**، الذي مات أغلب الظن بين ١٥٢/٧٦٩ و١٥٣/٧٧٠ في الكوفة[9]. وقد كان هو أيضا بسبب موقفه المرجئي منقطعا عن بعض أهل الورع في الكوفة؛ يقال إن **سفيان الثوري** والزيدي **حسن بن صالح بن حي** لم يشاركا في تشييعه[10]. ومن ناحية أخرى فقد شعر

---

(١) كوك ١٩٤، هامش ١٤٦، استنادا إلى ابن حنبل.

(٢) حوله أنظر الصفحة ١٦٠ وما بعدها.

(٣) المصدر السابق ٨٠ و ١٩٢، هامش ١٢٩؛ أيضا الفسوي {٣} ٢٢٨، ٧ وما يليها؛ ميزان، في الموضع المذكور؛ تهذيب التهذيب {٣} ٢١٨، ١١ وما بعدها؛ قارن أيضا بريتيس ٤٦.

(٤) خلال، مسند ٣٩٣، ٧ وما يليها.

(٥) قارن كوك ٨١ و ١٩٢، هامش ١٢٥.

(٦) أنظر حوله الفصل ٢.١.١.٣ والتي تليها من هذا الكتاب.

(٧) الأغاني {١٤} ٢٧١، ١ ـ ٢٧٨، ٦ و ٢٨٠، ١ ـ ١١.

(٨) سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/٣٦٦، أيضا ٢٥٠؛ ٢/٣٧٧. إلا أنه يصح مع التحفظ أن يكون المرهبي نفسه (؟) قد حصل على نسبة الكوكبي في مناسبة أخرى (الأغاني {١٣} ٢١٠، ٢)؛ لا ترتبط بضر. بالطبع لا تعود ثمة حاجة لقول شيء آخر أكثر من وجود علاقة من نوع ما للقبيلة أو العائلة مع حصن كوكبان في اليمن.

(٩) تهذيب التهذيب {٧} ٤٤٤ وما بعدها رقم ٧٣١. ١٥٣ لدى ابن سعد {٦} ٢٥٢، ٣ وما بعدها؛ ١٥٦ لدى الفسوي {١} ١٤٢، ـ ٥ (استنادا إلى أبي نعيم)؛ ١٥٥ أو ١٥٦ لدى ابن خلكان، وفيات الأعيان، طبعة إحسان عباس {٣} ٤٤٣، ٢ وما بعدها.

(١٠) ابن سعد، طبقات ٢٥٢، ٤ وما بعدها؛ ابن حنبل، علل ١٣٥ وما بعدها؛ الكعبي، قبول ٢١٥ (اﻟ ستنادا إلى الكرابيسي)؛ الطبري {٣} ٢٥٣٠، ١١؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {٣}، ١٠٧ رقم ٥٦٥؛ الفسوي {٣} ١٣٣، ١٠؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، طبعة إحسان عباس {٣} ٤٤٢ وما بعدها رقم =

الشعبي بأنه حليف له كما كان لأبيه(١). ومثل هذا كان قاصًا؛ وقد قدم نفسه في المدينة أيضا بهذه الصفة(٢). لقد تركت مواعظه انطباعا كبيرا؛ كان له صوت جميل(٣)، وكان فخورا بأنه يؤثر بعواطف حقيقية في مستمعيه ويحملهم على البكاء(٤). إلا أنه شكا بحيوية من القراء الذين يرددون أقوال أصحاب السلطة(٥). حين أرسل المرجئيون عند نهاية القرن وفدا إلى عمر الثاني كان هو بين الموفدين؛ والتقارير حول ذلك تنسب إليه أيضا حيث يغلب الظن أنه كان أصغر المشاركين(٦). قاوم في عام ١٣٢/ ٧٥٠ العباسيين إلى جانب ابن هبيرة بصلابة،

= ٤٩٣؛ ميزان رقم ٦٠٩٨ و ٨٤٧٠ (بحسب السليماني، المتوفى ٤٠٤/ ١٠١٤)؛ تهذيب التهذيب {٧} ٤٤٤ وما بعدها رقم ٧٣١؛ هادي الساري {٢} ١٥٣، ١٤ وما يليها؛ الصفدي، الوافي {٢٢} ٤٧٨؛ الشهرستاني ١٠٨، ١٤/ ٢٧٦، ٥.

(١) ابن حنبل، علل ٢٩٥ رقم ١٩١٧.

(٢) ابن سعد ٢٥٢، ٢ وابن الجوزي، قصاص ٣٥ رقم ٦١. من الواضح أنه كان قد استمع لدى مجاهد (المتوفى ١٠٤/ ٧٢٢) (قارن حلية {٥} ١١٣، ١١ وما يليها؛ ١١٨، ١٢ وما يليها؛ ١١٩، ٣ وما يليها). لدى ابن حزم، جمهرة ٣٩٦، ١٢ قُرئت قاص *قاضي* خطأ، نفس الخطأ لدى أو. سيزگين، أبو مخنف ٢٢٢.

(٣) الذهبي، سير {٦} ٣٨٧، ٩ وما يليها؛ الصفدي، الوافي {٢٢} ٤٧٩، ١.

(٤) ابن الجوزي، قصاص ٦٧ رقم ١٣١، حيث يجب ترميم ز: ٥ لأبيه استنادا إلى المحققين: يتحدث إليه ابنه ضر بن عمر. قارن بصدد هذا الابن أيضا الجاحظ، البيان {٣} ١٤٤، ١٥ وما يليها، ابن خلكان، وفيات الأعيان، طبعة إحسان عباس {٣} ٤٢٢، ٩ وما يليها. لدى ابن عبدربه هو نفسه الذي يتحدث إلى أبيه (عقد {٣} ١٩٨، ١٦ وما يليها = ٢٢٨، ٩ وما يليها). نتف من موعظته محفوظة لدى أبي نعيم، حلية {٥} ١١٤، ٢ وما يليها (حول هذا راينرت، توكل ٢٤ و ١٢١)؛ وقد اهتم ابن عبدربه بالمادة أيضا) عقد {٢} ٣٢٣، ٤ وما يليها؛ ٣٧٠، ٢ وما يليها؛ {٣} ١٧٨، وما يليها؛ ٢١٩، ١٨ وما يليها). حديث حول مدح الذكر قارن حلية {٥} ١١٨، ٤ وما يليها.

(٥) الفسوي {٢} ٣٠٨، ـ ٧ وما يليها، بحث جريء نوعا ما. لذلك وجد الفسوي نفسه مدفوعا إلى التعبير عن الشك في هوية عمر بن ضر المذكور في الإسناد.

(٦) قارن كوك ١٩٢، هامش ١٢٦؛ إضافة إلى هذا الذهبي، تذكرة الحفاظ ١٧٧. أيضا الملطي، تنبيه ١٣٠، ١٣ وما يليها / ١٧١، ٦ وما يليها. يبقى مستغربا أن المرء لم ينتخب أباه الذي كان يومها لا يزال على قيد الحياة. إنه يذكر بالفعل في مكانه بدلا منه (الفسوي {٢} ٦٥٦، ٦ وما بعدها)؛ إلا أن هذا معزول وربما كان خطأ في الرواية (ضر بدلا من ابن ضر). أن يستطيع رجل شاب التحدث باسم البعثة العراقية إلى عمر الثاني، فهو ما يرد لدى ابن منظور، مختصر تأريخ دمشق {٢٩} ٢٨٢، ٤ وما يليها.

حتى أن زياد بن عبيدالله الحارثي، وهو خال للسفاح، استطاع أن يحصل له على الأمان[١].

ما يثير الاهتمام أن الرواية الإمامية احتفظت باسمه أيضا. يقال إنه زار خلال الحج محمد الباقر[٢]؛ وقد كان على المرء في الشيعة كما يبدو مراعاته في فترة لاحقة أيضا في عهد جعفر الصادق[٣]. ويحق للمرء أن يفترض أنه كان مؤيدا لعلي؛ كان مناسبا للمناخ الفكري للمدينة. لقد نقل والده حديثا مفاده أن فاطمة ستحمي من خلال عفتها ذريتها من الجحيم[٤]. كان مرجئيا لأنه كان مؤمنا باختيار كل المسلمين: «**الحمد لله، الذي جعلنا من أمة تُغفر لهم السيئات ولا تُقبل من غيرهم الحسنات**»[٥].

مثل هذا العربي الجنوبي الوجيه الذي قدمنا ابنه يسمى الآن في المصادر مولى أيضا كـ «متحدث» باسم المرجئة الكوفيين. ولكن الأوزاعي ذكر اسمه في مناقشة، أي من قبل شخص لا يعرف عن الوضع في الكوفة إلا ما سمعه. يتعلق الأمر بـ **قيس بن إبي مسلم (رمانة)، ويدعى قيس الماصر**، «قيس من سلسلة الكمارك» [٦]. كان والده كما يشي به الاسم من الداخلين إلى الإسلام[٧]، أسرته القوات الكوفية في ديلم. يدعي أن الابن كان مولى لعلي؛ وقد عهد هذا إليه

---

(١) الطبري {٣} ٦٩، ١٦ وما يليها؛ بريتيس ٤٨. قارن حول زياد خليفة، تأريخ ٦٣٠، ١٥ وما بعدها.

(٢) الكليني، الكافي {٢} ٢٨٥، ٢ وما يليها؛ المجلسي، بحار {١٠} ١٥٩ وما يليها، رقم ١٢ و {٦٩} ٦٣ رقم ٨.

(٣) الكليني {٨} ٢٢٣ وما بعدها رقم ٢٨٢. تفترض الرواية أن إسماعيل، ابن جعفر الصادق لا يزال على قيد الحياة.

(٤) ابن حبان، المجروحون {٢} ٨٨، وما بعدها؛ ميزان رقم ٦١٨٣. لم يكن المرء قد فكر هنا بالطبع في عصمة الإمام.

(٥) الجاحظ، البيان {٢} ٢٩٠، ٣ وما بعدها.

(٦) تهذيب التهذيب {٧} ٤٩٠، ٥ وما بعدها؛ السيوطي أيضا، لب ٢٣٤أ، ٢ وما بعدها.

(٧) رمانة إلى جانب أبي مسلم لدى ابن حجر وحده، لسان الميزان {٤} ٤٧٩ وما بعدها رقم ١٥١٢؛ ربما يستند إلى البخاري {٤} ١٥٤ رقم ٦٩٢.

مراقبة الكمارك على سفن الفرات ودجلة[1]. نحن نعرف أن عمر كان قد حجز الفرات بسلسلة لهذا الغرض، ولكن في منطقة أعلى من ذلك كثيرا، عند الحدود البيزنطية ـ الفارسية يومذاك، حيث لم يكن النهر عريضا جدا[2]. حين انهارت انتفاضة ابن الأشعث التي كان قيس قد انضم إليها بين قارئي القرآن الكوفيين، يبدو أنه هرب مع ابنه عبدالعزيز إلى أصفهان. وقد تدبر هذا أمره هناك بشكل جيد؛ تزوج عربية حرة من عائلة البصري زبير بن مشكان الذي كان يملك نفوذا كبيرا في المدينة[3]. وإذا ما أطلق المرء بين حين وآخر اسم المصيرية على المرجئة فقد يكون ذلك كما يظن مادلونغ، راجعا إلى الدور الذي لعبه الأب فيها[4]. إلا أن النوبختي الذي يرجع الفضل إليه في هذه المعلومات[5]، يفضل التفكير في ابن ثان لقيس بقي في الكوفة واكتسب لذلك أهمية كبيرة بشأن الحديث، هو **أبو صباح عمرو (أو عمر)** [6] **بن قيس الماصر**، الذي انضم إلى

---

(١) أبو نعيم، ذكر أخبار أصفهان {٢} ٣٤٦، ٦ وما بعدها في بيوغرافيا خليفة له، السمعاني {١٢} ٤٠، وما بعدها، تهذيب التهذيب، في الموضع المذكور سابقا.

(٢) موروني، العراق ١١٨؛ بوجه عام بوسورث في إنسكلوبيديا الإسلام الطبعة الجديدة {٦} ٧٢٨ وما بعدها تحت كلمة مأصر. ربط المعجميون العرب الكلمة بالجذر أصر؛ إلا أنه يمكن فهمها إذا ما أهمل المرء نطق الهمزة كاسم فاعل اشتق منه المرء فعل مَصَرَ (قارن لين ٦٣ ج والوثائق المذكورة لدى برنتيس ٤٨، الهامش ١). لم يكن هذا من هذه الناحية غير معقول تماما، حين يكون الأساس على أية حال المفعول به مصر «تثبيت الحدود» (بوسورث، المصدر السابق) يقرأ الاسم لذلك غالبا قيس الماصر وقد فسر طبقا لذلك.

(٣) أبو نُعيم، المصدر السابق ٣٤٦، ٤ وما بعدها، السمعاني {٨} ٤١، ٥ وما بعدها. ربما كان المقصود به عبدالعزيز بن قيس في ميزان رقم ٥١٢٤. قارن بصدد عائلة زبير بن مشكان، السمعاني {٦} ٢٧٠، ٣ وما يليها؛ وهو خَلَفٌ له لدى أبي نعيم، المصدر السابق ٣١٥، ١٢ وما يليها.

(٤) قاسم ٢٣٢. استند الأوزاعي أيضا غالب الظن على هذا الإسم.

(٥) فرق الشيعة ٧، ١ وما بعدها، القمي/ مقالات ٦ رقم ١٧.

(٦) لم يعد ممكنا التثبت من اسمه الحقيقي. يرد في المصادر المبكرة من الجانبين الشيعي والسني عمرو (إلى جانب النوبختي أيضا الكشي ٣٩٠، ٧ وما بعدها؛ ابن سعد، طبقات {٦} ٢٣٦، ١٥؛ ابن قتيبة، معارف ٦٢٥، ٤). وعلى العكس يرد في جميع المصادر المتأخرة عمر (هكذا مثلا لدى وكيع، أخبار القضاة {٢} ٣٠٣، ١٠؛ البخاري {٣} ١٢٩ رقم ٧٠٢؛ الفسوي {٢} ٦٥٠، ٢ و {٣} ٩٥، ٣؛ أبي نعيم {٢} ٣٤٥، ٢٠ و ٣٤٦، ٢؛ ميزان رقم ٦١٨٩، تهذيب التهذيب {٧} ٤٨٩ وما بعدها ٨١٤؛ =

ثقيف كمولى[1]. إلا أن ميل النوبختي هذا قد يرجع إلى كون الاسم بالنسبة له كشيعي أكثر ألفة. فقد رافق ابن قيس طبقا للتقاليد الشيعية عمر بن ضر في زيارته للإمام الخامس في المدينة[2]. يعتقد المرء أنه كان متعاطفا مع الحسينيين[3]. وكان معروفا أنه لم يكن يمثل أفكارا إمامية مباشرة؛ فقد اعتبر من البترية، أي الكتلة الشيعية الواسعة المعتدلة[4].

لا يحتاج المرء أن يضع كلا «المؤسسين» في مواجهة بعضهما كما فعل كوك[5]. فالبحث عن «أول» المرجئيين هو بالطبع ميثولوجيا *الأوائل*. لكن كانت للحركة كما يبدو وجوه عديدة. لدى المناهضين الذين التفوا حول ابن الأشعث كان يرحب بكل يد. وهنا ليس غريبا أن يكون لمولى مكان إلى جانب عربي حر في تكهنات الفقهاء المتأخرين حول «الأصول». إلا أن الأمر احتاج إلى الوضع الاستثنائي للانتفاضة لجلب الانتباه إليه وإلى جماعته. بين الأسماء الأخرى المعروفة لدينا

= الحلي، رجال ٢٤٠، ـ ٩ وما بعدها). اعتبر البخاري قراءة عمرو خطأ (تهذيب التهذيب {٧} ٤٩٠، ١٠ وما بعدها). قارن بشأن الكنية البخاري وابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، في الموضع المذكور سابقا.

(١) هكذا استنادا إلى تهذيب التهذيب، في الموضع المذكور سابقا. يرد لدى ابن سعد بدلا من ذلك أنه كان مولى لكندة. إلا أن هذا يمكن أن يكون خلط بينه وبين عمرو بن قيس الكندي، قائد جيش من حمص توفي قبل ٧٥٨/١٤٠ (قارن الطبري {٢} ١٣٤٩، ١٤؛ خليفة، تأريخ ٤٣٢، ٩ وما بعدها و طبقات ٨٠٧ رقم ٣٠١١)، أو مع الكوفي الذي يحمل هذا الاسم الذي ذكره الذهبي، ميزان رقم ٦٤٢٥. يبدو أن المختصين أنفسهم لم يتوصلوا إلى حل. لقد كان الاسم عمرو (أو عمر) بن قيس يتكرر كثيرا.

(٢) أنظر الصفحات السابقة، حول هذا المجلسي، بحار {٤٦} ٣٠٤ وما بعدها رقم ٥٤، حيث يذكر وحده. في بحار {١٧} ٤ وما بعدها رقم ٣ تبادل جعفر الصادق الحديث مع أحد تلاميذه.

(٣) الكشي ٣٩٠، ٧ وما بعدها.

(٤) المصدر السابق؛ الأردبيلي أيضا {١} ٦٢٧ و ٦٣٦. أنظر بصدد البترية الفصل ٢.٣.١.٢ من هذا الكتاب. النجاشي لا يذكره؛ وعلى العكس فهو بالنسبة للطوسي (رجال ١٣١، ١٣) والحلي (رجال ٢٤٠، ٩ وما بعدها) من أتباع محمد الباقر. وبحسب أبي حجر كان الأب أيضا «رافضيا»؛ إلا أنه يورد بعد ذلك حديثا لا يسند هذه الفرضية بالضرورة (لسان الميزان {٤} ٤٧٩ وما بعدها رقم ١٥١٢). وبحسب أبي داؤد (المتوفى في سنة ٨٨٨/٢٧٥ ـ ٨٨٩) كان الأب أكبر أهمية من الابن (تهذيب التهذيب {٧} ٤٩٠، ٥؛ قارن بشأن المصدر كوك ١٩٢، هامش ١٢٢).

(٥) العقيدة ٨٠ وما بعدها؛ في: الإسلام والقوة ١٦ وما يليها أيضا.

ذات العلاقة بالمرجئة من هذه الفترة أسماء شخصيات برزت عدا هذا أيضا من خلال امتيازها الاجتماعي. هنا على سبيل المثال **طلق بن حبيب العنزي** من عنزة ابن أسد بن ربيعة[1]، الذي ينحدر من البصرة إلا أنه استقر في الكوفة كما يبدو. بعد فشل الانتفاضة لجأ إلى مكة؛ إلا أنه سلم مع **سعيد بن جبير** وآخرين بعد أكثر من عشر سنوات إلى الحجاج حين رفع عمر بن عبد العزيز حمايته عن المستجيرين[2]. ليس واضحا ما إذا كان قد مات في الطريق[3] أو أعدم في واسط كما في رواية سعيد[4] أو حتى أنه عاش بعد الحجاج[5]. في كل الأحوال يستطيع المرء أن يؤرخ وفاته بعام ٩٥/ ٧١٤.

يبدو أن القسم الأكبر من الأحكام حول موقفه الديني يستند إلى مصدر واحد. روى **أيوب السختياني** أن سعيد بن جبير منعه من حضور الحلقة الدراسية لطلق بن حبيب (من الواضح أن ذلك كان خلال زيارة لمكة)؛ وقد فهم المرء هذا بوجه عام على النحو التالي: إن سعيد قد استاء من إرجائه. يقال إن أبا حنيفة ادعى حين أبلغ بهذا أن طلقا كان قدريا ولذلك واجه النقد من سعيد[6]. لم يكن كل هذا موضوعيا جدا. كان أيوب السختياني بصريا[7] لذلك لم يحب المرجئين. أما أبو حنيفة فقد كان نفسه مرجئيا لذلك استهجن التفسير المعطى. تظهر الطريقة التي يجعله الراوي

---

(١) خليفة، طبقات ٥٠١ رقم ١٧٢٢.

(٢) عبدالغني الأزدي، كتاب المتوارين، في: Revue de l'Académie Arabe de Damas ‎/٥٠ /١٩٧٥/ ٥٧٢، ٨ وما يليها و ٥٧٥، ٧ وما يليها؛ مادلونغ، قاسم ٢٣٣؛ سيد، ابن الأشعث ٣٦٠ رقم ٤٦.

(٣) هكذا بحسب الطبري {٢} ١٢٦٢، ١٢.

(٤) الأزدي، كتاب المتوارين ٥٧٥. قارن بصدد سعيد بن جبير، أبا العرب، محن ٢٠٨ وما يليها؛ سيد، ابن الأشعث ٣٤٨ و ٣٥٢ وما بعدها؛ هاوتنغ في إنسكلوبيديا الإسلام، الطبعة الجديدة {٤} ١٩٢٦أ؛ بشكل عام أيضا سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ٢٨/١ وما بعدها وخطيب علي بن الحسين الهاشمي، سعيد بن جبير (بغداد ١٣٨٠/ ١٩٦٠).

(٥) هكذا حسب ابن قتيبة، معارف ٤٦٨، ٩، تهذيب التهذيب {٥} ٣٢، ٤ وما بعدها.

(٦) الفسوي {٢} ٧٩٣، ٨ وما يليها، تأريخ بغداد {١٣} ٣٧٤، ٨ وما يليها؛ مختصرة استنادا إلى ابن سعد، طبقات {٧} ١٦٦، ٣ وما يليها؛ آجوري، شريعة ١٤٤، ٦ وما يليها.

(٧) أنظر حوله الفصل ب ١.١.٧.٢.٢.

يبحث بها عن مخرج أن القصة تتسم بطابع معاد للحنفية[١]. ومع ذلك فقد حاول المرء أن يستخلص نتائج موضوعية من ذلك. يتكرر القول كثيرا بأن طلق بن حبيب كان مرجئيا[٢]. وهو أمر لا يخلو من معنى؛ فالمصطلح العقائدي الذي يستند إليه المرء في أقواله[٣]، يتفق مع ذلك. سيكون المرء أقل ثقة حين يجعل داؤد الاصفهاني منه قدريا؛ اقتُبس هذا، من مصادر المعتزلة فقط[٤] وهو أمر ملفت للنظر. ومما يثير الاهتمام أنه ينكر *الشفاعة*، ويعتبر هذا التصور غير قرآني[٥]. لم تتأثر الصورة الإيجابية التي احتفظ بها له بعده بكل هذا؛ جمع أبو نعيم مواد كثيرة عنه[٦]. مات دون ذرية[٧]؛ وربما لم يتزوج. ـ اعتُقل كمرجئي أيضا أبو أسماء **إبراهيم بن يزيد بن شريك التيمي**، الذي ينتمي إلى تيم الرباب؛ توفي ٩٣/ ٧١٢ أو ٩٤/ ٧١٣ ولم يكن قد بلغ الأربعين في δημôσιου سجن الحجاج في واسط[٨]. كان قاصا وقد لفت الانتباه من خلال طريقة حياته المتقشفة[٩]، سيما

---

(١) هكذا صنفت أيضا في تأريخ بغداد.

(٢) ابن سعد، طبقات {٧} ١٦٥، ١٥؛ ابن قتيبة، معارف ٦٢٥، ٢؛ البخاري {٢} ٣٥٩ رقم ٣١٣٨؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {٧} ٤٩٠ وما بعدها رقم ٢١٥٧؛ الذهبي، ميزان رقم ٤٠٢٤ و تأريخ {٤} ١٣٠، ٣؛ كذلك سير {٤} ٦٠٢، ٩ (حيث صُنِّف كبصري)؛ تهذيب التهذيب {٥} ٣١، ١٠؛ الشهرستاني ١٠٨، ـ ٨/ ٢٧٦، ٣.

(٣) أنظر الصفحة ١٥ من هذا الكتاب.

(٤) الكعبي ١٠٦، ٣، فضل ٣٤٤، ١٥، ابن المرتضى، طبقات المعتزلة ١٤٠، ١. يسجله الكعبي (قبول الأخبار ٢١٦، ٢) استنادا إلى الكرابيسي كمرجئي.

(٥) يقال إنه «غَيَّر دينه» بعد ذلك في مكة الآجري، الشريعة ٣٣٣، ١ وما يليها).

(٦) حلية {٣} ٦٣ وما يليها؛ قارن أيضا ابن أبي شيبة، مصنف {١٣} ٤٨٧ وما يليها.

(٧) ابن قتيبة، معارف ٤٦٨، ١٠.

(٨) خليفة، طبقات ٣٥٨ رقم ١١٢٤ و تأريخ ٤٠٧، ١١ وما بعدها؛ أبو العرب، محن ٣٩٧ وما بعدها. حول δημôσιον قارن دوزي، ملحق {١} ٤٦٠ تحت الكلمة.

(٩) ابن سعد {٦} ٢٠٠، ١ وما يليها؛ الجاحظ، البيان {١} ٣٦٧، ٥ وما بعدها؛ ابن أبي شيبة، مصنف {١٣} ٤٣١ وما يليها؛ ابن النديم فهرست ٢٣٥، ١٥؛ ابن الجوزي، صفات الصفوة {٣} ٤٩ وما بعدها و قصاص ٦٥ وما بعدها رقم ١٢٦ وما بعدها. يقال إنه تغذى شهرا أو أكثر على بذور العنب (حلية {٤}٢١٣، وما يليها).

وأن والده في البصرة كان يكسب مالا كثيرا[١]. لقد كان يجيد قراءة القرآن[٢]؛ وقد عرف من أبيه بعض الأحاديث المنقولة عن أبي ضر[٣]. ولم يكن في حد ذاته متمردا؛ حاول في زمن الحجاج أن يحمل الخوارج العراقيين على العودة إلى الجماعة[٤]. في ما بعد لم يكن المرء قادرا على تفسير سبب قيام الحجاج بسجنه، ويعتقد أن المسؤولين قد خلطوا بينه وبين إبراهيم النخاعي[٥].

كان هذا عربيا جنوبيا اسمه أيضا إبراهيم بن يزيد وقد مات بعده بوقت قصير في عام ٩٦/ ٧١٥، ليس مكانه هنا. لم يكن مرجئيا بل على العكس: كان يكره المرجئة أكثر من كرهه لليهود أو النصارى[٦]. ويدعى ينه كان لذلك يرفض إلقاء التحية على سميه **إبراهيم التيمي**[٧]. لكن الأشياء التي تروى عنه تؤكد بشكل ما على العكس من بعض ما كنا قد سمعناه سابقا. يتحدث المرء عنه كرجل الوسط (معتدل) كان يعلق أهمية كبيرة على كونه ليس مرجئيا ولا سبئيا[٨]. كان الشيعة العسكرتاريون والمتطرفون يسمون يومذاك السبئية، كما يظن حلقة الأشخاص تقريبا الذين شملهم الهيدروغرافيون بمصطلح الكيسانية[٩]. فقد بدأ المرء هناك كما يبدو بوضع علي فوق أبي بكر وعمر.

---

(١) حلية {٤} ٢١٠، ـ ٧.

(٢) ابن الجزري، طبقات {١} ٢٩ رقم ١٢٤.

(٣) حلية {٤} ٢١٦، ٤ وما يليها.

(٤) ابن سعد، طبقات {٦} ١٩٥، ٢٢ وما يليها.

(٥) ابن سعد، طبقات ١٩٩، ١٦ وما يليها؛ أقل خيالية ابن حنبل، علل ٦ رقم ١٥؛ حول هذا مادلونغ، قاسم ٢٣٢. يرد كمرجئي لدى ابن قتيبة (معارف ٦٢٥، ٢)، لدى الكرابيسي (الكعبي، قبول ٢١٥) ولدى ابن حجر (تهذيب التهذيب {١} ١٧٦ وما بعدها رقم ٣٢٤). من المثير للاهتمام أنه فهم الرؤية التي تتحدث عنها الآية ١٣ من سورة النجم بمعنى مجازي (بالقلب) فقط (ابن خزيمة، توحيد ١٣٦، ١١ وما بعدها).

(٦) ابن سعد، طبقات {٦} ١٩٢، ٣، حلية {٤} ٢٢٣، ـ ٤ وما بعدها، ولكن استنادا إلى الأعمش الذي كان نفسه كشيعي لا يحب المرجئة (أنظر الفصل ٢.١.٣.١ من هذا الكتاب).

(٧) خلال، مسند ٣٩٣، ٥ وما بعدها.

(٨) ابن سعد، طبقات {٦} ١٩٢، ١٤ وما يليها.

(٩) أنظر الصفحة ٢٨٦؛ يصادف المرء إبراهيم أيضا كخصم للخشبية في قول ابن سعد، ١٩٥، ٧ وما يليها، حلية {٤} ٢٢٣، ٦.

كان هذا بالنسبة له أكثر مما ينبغي؛ فقد كان يرى أن عليا نفسه ما كان سيستحسن ذلك[١]. هذا ما يثمنه فيه، أكثر من عثمان على أية حال[٢]. لا بد أن يكون قد حكم على المرجئة بهذه الطريقة. كان قد اعتبرها أكثر خطرا من الأزارقة ولكن بسبب عدد أفرادها الكبير[٣]؛ يبدو أن ما أزعجه هو الفاعلية السياسية التي انبثقت. لكنها تفترض أنه نفسه لم يشارك في هذه الانتفاضة؛ هذا ما يدعيه بالفعل ابن سعد[٤]. وفي مكان آخر يذكر أنه اختفى عن نظر الحجاج؛ حيث ارتدى ملابس رجل ريفي[٥].

على المرء أن يراعي في كل هذا أن أقواله جمعت في ما بعد بعناية ولذلك يمكن أن يكون لها طابع مثالي نموذجي. كان إبراهيم النخاعي إلى جانب الشعبي هو أول شخصية قانونية تكتسب ملامح في النقل الكوفي[٦]. وقد أصبح ورعه أيضا في ما بعد نموذجا؛ كان مدنياً دنيواً وغير ملفت للنظر[٧]. موقعه البارز يصبح جديرا بالانتباه بصورة أكبر فهو قد عاش ٤٩ سنة فقط[٨]. لا يكاد يلحظ المرء أنه كان قد واجه مقاومة. أخذ عليه خالد بن سلمة المخزومي[٩]، وهو نفسه مرجئي، عدم إتقانه اللغة[١٠]. ولهذا سبب خاص: كان خالد قريشيا، بينما ثار الشك حول نسب إبراهيم النخاعي،

---

(١) ابن سعد، طبقات {٦} ١٩٢، ١٧ وما يليها.
(٢) المصدر السابق ١٩٢، ٢١ وما يليها.
(٣) المصدر السابق ١٩١، ٢٣.
(٤) المصدر السابق ١٩٧، ٢٦ وما بعدها.
(٥) الأزدي، كتاب المتوارين ٥٦٦ وما بعدها.
(٦) ابن سعد ١٩١، ١ وما يليها؛ حول هذا بوجه عام شَخت، أصول ٢٣٣ وما بعدها ومحمد رواس قلعجي، موسوعة فقه إبراهيم النخاعي، ١ ـ ٢ (مكة ١٣٩٩/١٩٧٩. بيروت ١٤٠٦/١٩٨٦). عدا هذا أنظر الفصل ٢.١.١.٧.١ من هذا الكتاب.
(٧) ابن المبارك، زهد ٢٥٩ رقم ٧٥١، ٣٨٨ رقم ١٠٩٨ وما يليها إلخ؛ قارن حلية {٤} ٢١٩ وما يليها.
(٨) ابن سعد، طبقات {٦} ١٩٩، ٥ وما يليها.
(٩) أنظر الفصل ٢.١.١.٦ من هذا الكتاب.
(١٠) ابن حنبل، علل ١٠٥ رقم ٦٣٤ = ٣١٦ رقم ٢٠٦١.

رغم أنه يشغل لدى ابن سعد حيزا واسعا[١]، يقال إن عرفاء بني نخاع أفادوا بأنه كان مولى[٢].

٢.١.١.٢ البعثة إلى عمر الثاني

الحدث التالي الذي تظهر فيه أهمية المرجئة الكوفيين كتجمع سياسي هو الرسالة إلى عمر بن عبدالعزيز. لا نسمع شيئا عن أن مجموعة سياسية أخرى قامت بنفس الخطوة[٣]؛ وعلى العكس نقع هنا على أسماء عديدة في نفس الوقت، بينها كما يبدو واضحا موالٍ أيضا؛ وهكذا بقيت المرجئة بعد انهيار الانتفاضة أيضا عصبة يرجع تماسكها إلى القناعة السياسية أكثر مما إلى التضامن القبلي، كما يرجع إليها امتيازها الديني كما هو واضح بنفس القدر كما إلى أصلها النبيل. وإذا التزمنا الدقة فإن المصادر لا تذكر أكثر من أن بعض الكوفيين سافر إلى الخليفة بعد توليه الحكم وتحدثوا معه عن الإرجاء. ربما أتوا إليه بالبيعة وحسب؛ فقد سار الانتخاب بشكل مفاجئ جدا[٤]. ربما كانوا قد أرادوا أيضا أن يستطلعوا عن مدى حرية التفكير الذي كان الحاكم الجديد مستعدا لإعطائها. وفي كل الأحوال فإن تركيبة الوفد كانت ملفتة للنظر.

نحن لا نعرف بالطبع الكلمات التي قيلت في المقابلة؛ والتقارير المتوفرة لدينا هي خيالات أدبية متأخرة هذا إذا ما تناولت شيئا من التفاصيل[٥]. لقد انتهت التشكيلة الجديدة أيضا بسرعة لم تسمح لها أن تترك أية تغييرات واقعية. يشير سعد بشيء من الخبث إلى أن اولئك الذين تناقشوا مع الخليفة حول الإرجاء ادعوا

---

(١) {٦} ١٨٨، ١٩ وما بعدها.

(٢) البلاذري، أنساب {٣} ٩٥، ٨ وما يليها. كانت أمه أيضا عربية أصيلة، أخت علقمة بن قيس النخعي (الفسوي {٢} ٦٤٤، وما يليها).

(٣) ربما الإباضية، أنظر الفصل ب ٤.١.١.٢.١ تحت إسم عبدالحر الأنباري.

(٤) حول هذا الآن آيزنر، بين الحقيقة والخيال ٢١٣ وما يليها.

(٥) هكذا على سبيل المثال الآجري، الشريعة ٢٣١، ـ ٥ وما يليها، ترجمة فان أس، بين الحديث وعلم الكلام ١٧٧؛ بصورة مختلفة الملاطي، تنبيه ١٣٠، ١٣ وما يليها، ١٧١، ـ ٦ وما يليها.

في ما بعد أنه اتفق معهم ولم يختلف معهم في الرأي في أي موضع[١]. يميل المرء أن يتذكر أنه سأل عن القبائل[٢] ـ وهو أسلوب مهذب لبدء الحديث، ولكن ربما أيضا أسلوب حجازي لم يكن بالنسبة للعلاقات الكوفية، إذا ما صدق تخمينا لتركيبة الوفد المرسل، ملائما للعصر. إلا أن الأسماء التي نستند إليها ليست متطابقة دائما؛ إذ لدينا روايتان مختلفتان[٣]. تتفق القائمتان فقط على أن أبا صباح موسى بن أبي كثير الصباح الأنصاري كان كموظف أعلى صاحب الكلمة[٤] رغم أنه ينحدر من واسط[٥]. على المرء أن يفترض بسبب هذا الدور الذي كان له بالذات، أنه كان عربيا حرا؛ غير أن هذا لم يذكر في أي مكان. وبدلا من ذلك يستشف أنه كان يحمل أفكارا قدرية[٦]؛ وهذا أيضا لم يزعج في الظاهر أحدا بين المرجئة يومذاك. استند كما يبدو إلى مقولات أو أحاديث لأشخاص معتمدين معروفين، توقفوا في ما بعد عن الرواية[٧]. لقد فوتت مصادر المعتزلة الفرصة لالتقاطه؛ لا يعرفه الكعبي إلا كمرجئي[٨]. ـ يذكر خط الرواية الأول إلى جانبه عدا عمر بن ضر آنف الذكر أربعة أشخاص آخرين[٩] لا نعرف عنهم إلا القليل:

---

(١) ابن سعد، طبقات {٦} ٢١٨، ٢٠.

(٢) الملاطي، في الموضع المذكور سابقا.

(٣) قارن ابن حنبل، علل ١٥٣ رقم ٩٦٤، والآجري، في الموضع المذكور سابقا، مع ابن سعد، في الموضع سابق الذكر، الذهبي، تأريخ {٤} ٢٨٨، ٣ وما يليها.

(٤) ابن حنبل، علل ١٥٣، ٤ وما بعدها وفان أس، بين الحديث وعلم الكلام ١٧٧؛ أيضا ابن سعد {٦} ٢٣٦، ١٩ وما بعدها، حيث يظهر هناك بسبب ذلك *كمتكلم في الإرجاء*؛ الفسوي {٢} ٦٥٦، ٥ وما يليها؛ إضافة إلى هذا مادلونغ، قاسم ٢٣٣ وما بعدها.

(٥) البخاري {٤} ٢٩٣ وما بعدها رقم ١٢٥٤.

(٦) السياق في "بين الحديث وعلم الكلام" ١٧٧ أسطوري حقا. يبدو أن المرء تصور أن الخليفة أدخله أخيرا في الإسلام (قارن فان أس، بين الحديث وعلم الكلام ١٧٨، الهامش ٢٠) حول هذا أيضا البخاري، في الموضع المذكور سابقا، والملاطي، تنبيه ١٣١، ٣/ ١٧٢، ٢ وما بعدها.

(٧) ميزان رقم ٨٩١٢.

(٨) قبول الأخبار ٢١٦، ١٢؛ العقيلي أيضا، ضعفاء {٤} ١٦٧ رقم ١٧٣٩. كمرجئي وقدري لدى الذهبي، ميزان وتأريخ {٥} ١٦٦، ـ ٧ وما يليها وكذلك في تهذيب التهذيب {١٠} ٣٦٧ وما يليها. لا شيء لدى ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {٤} ١٤٧ رقم ٦٦٦.

(٩) أنظر الصفحة ١٥٥ وما يليها.

أبو هاشم الصلت بن بهرام التيمي، توفي ١٤٧/ ٧٦٤[١]، ربما كان مولى إذا ما احتكمنا إلى اسم والده. وقد روى ـ مما له معنى ـ أخبارا عن القتال بين العرب والفرس[٢]. رأت الرواية الشيعية فيه أيضا مرجئيا؛ ويقال إنه زار بصحبة عمر بن ضر وابن قيس الماصر الإمام محمد الباقر[٣].

دثار النهدي الذي يصادفه المرء لدى الطبري كأبي عمر دثار بن أبي شبيب[٤]، ولدى الفسوي كدثار بن شبيب القطان[٥]. فإذا كان قطانا بالفعل فلنا أن نعتبره مولى أيضا.

يزيد الفقير، إنه أبو عثمان يزيد بن صحيب[٦]، هو الآخر «رجل فقير» يظن أنه مولى، ربما اتخذ والده (أو أعطي) اسم صحيب عن وعي تشبها بصحيب الرومي. كان معلما لأبي حنيفة[٧] وعاش في ما بعد في مكة.

هبيرة الضبي، الذي يذكره ابن حنبل وحده كعضو والذي لا نستطيع أن نثبته. ـ الرواية المختلفة لدى ابن سعد بدلا من الاثنين منتسبي الأشراف العرب: عمر بن

---

(١) ابن حجر، لسان الميزان {٣} ١٩٤، ١١ وما بعدها (استنادا إلى الواقدي). قارن أيضا ابن سعد، طبقات {٦} ٢٤٦، ١٦ وما بعدها.

(٢) الطبري {١} ٢١٦٧، ٥ وما يليها و ٢٢٥١، ١١ وما يليها؛ حول هذا Donner, Conquests, Index of Traditionists

(٣) أنظر الصفحتين ١٥٦ و ١٥٨. إلا أن الخبر ربما يكون نسخة للروايات السنية حول البعثة إلى عمر الثاني. يظهر كمرجئي لدى الكعبي أيضا. قبول ٢١٦، ـ ٨ وما بعدها؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {٢} ٤٣٨ رقم ١٩٢٠؛ ميزان رقم ٣٩٠٤؛ تهذيب التهذيب {٤} ٤٣٢ وما بعدها رقم ٧٥٠؛ أيضا أبو عبيد، إيمان ٧٠، ٢.

(٤) الاسم الكامل لدى الطبري {١} ٢٧٠١، ١١؛ قارن الفهرست تحت الاسم المذكور و Donner, Conquests, Index of Traditionists تحت الاسم.

(٥) {٣} ١٠٥، ٥. يذكر ابن عساكر على العكس دثار بن الحارث (ابن منظور، مختصر تأريخ دمشق {٨} ١٥٧ رقم ٩٠.

(٦) ابن سعد، طبقات {٦} ٢١٣، ٧ وما يليها؛ تهذيب التهذيب {١١} ٣٣٨ رقم ٦٤٧.

(٧) تأريخ بغداد {١٣} ٣٢٤، ٣.

حمزة، حفيد الخليفة الذي لا يتمتع حديثه بسمعة طيبة[1]، وأبو حمزة عون بن عبدالله بن عتبة بن مسعود الهذلي، حفيد أخي عبدالله بن مسعود، خطيب، عالم أنساب وشاعر[2]، شارك في انتفاضة ابن الأشعث. ثم هرب بفلول قواته إلى الجزيرة عند محمد بن مروان، أخي عبدالملك ووالد آخر الخلفاء الأمويين، وقد عينه هذا مربيا لابنه يزيد ويدعى أيضا حاكما لمدينة نيسيبيس[3]. تزوج هناك إلا أنه كان يشعر حقا بالوحدة. في ما بعد ذهب إلى عمر بن عبدالعزيز في المدينة[4]. ربما قام هناك بتربية أحد أبناء الخليفة سليمان[5]. كان موضع ثقة لدى عمر الثاني، استخلص المرء هذا في ما بعد خاصة من بعض الأبيات الشعرية التي عبر فيها جرير عن استيائه منه لأنه بسببه كان عليه أن ينتظر مثوله أمام الخليفة وأنه لم يستطع أن يلقي قصيدته في المديح[6]. أرسله الخليفة إلى الجزيرة للتفاوض حين قام الخارجي شوذب بانتفاضته هناك[7].

كان عون قد برز في الكوفة كقاص[8]. وقد طور خلال ذلك أسلوبا خاصا به؛

---

(١) خليفة، طبقات ٦٥٥ رقم ٢٣١٦؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {٣} رقم ٥٥٠؛ ميزان رقم ٦٠٨٧؛ أكثر إيجابية ابن حبان، مشاهير العلماء ١٣٦ وما بعدها رقم ١٠٨٠. عاش فترة من الزمن في الكوفة لكنه مات في المدينة. لا يُذكر في أي مكان أنه كان مرجئيا.

(٢) الجاحظ، البيان {١} ٣٢٨، ٩ وما بعدها. يذكر في مكان آخر كمتكلم (تأريخ بغداد {١٣} ٧٤، ١٥ وما بعدها).

(٣) المصدر السابق ٣٢٩، ٢ وما يليها؛ الأغاني {٩} ١٣٩، ١٥ وما يليها؛ الأزدي، كتاب المتوارين في: Revue de l'Académie Arabe de Damas ٥٠/ ١٩٧٥/٥٨٣، ١ وما يليها. أصبح يزيد بعد ذلك ناسكا (ابن حزم، جمهرة ١٠٧، ٤ وما بعدها). كان عبدالله، أخو عون، معلما لعمر الثاني (سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ٢/٤٢٦).

(٤) البيان {١} ٢٨٥، ٩ وما يليها.

(٥) سيد، ابن الأشعث ٤١٨، هامش ٦٣٣؛ آيزنر، بين الحقيقة والخيال ٣٥ وما بعدها.

(٦) ديوان (طبعة طه) {٢} ٧٣٨ رقم ٢٥٤؛ الأغاني {٨} ٤٧، ١ وما يليها و {٩} ١٤٠، ٣ وما يليها، وكيع، أخبار القضاة {٣} ٦٠، ٣ وما يليها؛ ابن قتيبة، معارف ٢٥١، ٣ وما يليها؛ مزوقة جدًا في عقد {٢} ٩١، ١٠ وما يليها وابن خلكان، وفيات الأعيان، طبعة إحسان عباس {١} ٤٣١، ٨ وما يليها.

(٧) المسعودي، مروج {٥} ٤٣٤، ٣ وما يليها/ {٤} ٢٤، ٢ وما يليها؛ عقد {٢}٤٠١، ٣ وما يليها. حول هذا الفصل ب ٢. ٤. ٢. ١.

(٨) ابن الجوزي، قصاص ٦٦ رقم ١٢٩ وما بعدها.

ترك مرة في حلقة صغيرة واحدة من جواريه تغني مقاطع من القرآن بلحن حزين[١]. إلا أن النقد كان في ما بعد محدودا[٢]؛ امتدح المرء ورعه وتقشفه[٣]. لم يستند المرء في ذلك على الأقوال المألوفة والأحاديث وإنما أيضا على نصين آخرين لهما قيمة في البحث: صلاة مطبوعة بالندم بشدة، تختلف بطولها تماما عن مثيلاتها في تلك الفترة[٤]، وتحذير لولده يمتد أيضا إلى أكثر من أربع صفحات[٥]. الأفكار التي يعبر عنها هي نموذجية بالنسبة لأبرار تلك الفترة: الدعوة إلى التكفير والصبر في المحن التي يرسلها الله مثل دواء مر[٦]؛ احترام الفقر، الذي يدخل إلى الجنة بصورة أسرع ـ مثل سفينة غير محملة لذلك لا يفتشها مراقبو الميناء[٧]. لا يكاد يوجد في ذلك ما هو مرجئي نموذجي: ربما فكرة كون الإسلام أرسل ليكون رحمة للمسلمين[٨]، ربما أيضا الملاحظة بأن الله نفسه سيقرر ما إذا كان سينزل العقاب عن الخطايا وكيف[٩]. لقد قربه نبل المحتد والتعليم العربي والورع الشخصي من عمر الثاني بشكل خاص. أما أن يكون قد وصل إلى الخليفة مع الوفد للمرة الأولى فإنه نظرا لكل ما نعرفه لا يبدو صحيحا،

---

(١) ابن منظور، مختصر تأريخ دمشق {٢٠} ٩، ـ ٤ وما يليها؛ الذهبي، تأريخ {٤} ٢٨٨، ١٦ وما بعدها، أيضا ٥ وما بعدها. قارن بشأن *القراءة بالألحان* م. طلبي في: Arabica 5/1958/183 وما يليها والفصل ب ٢.٢.٥.٦؛ قارن حول استخدام مغنيات من الإماء النص من تفسير سهل التستري لدى وانسبرو، دراسات قرآنية ١٠٤ وما بعدها.

(٢) ابن مبارك، زهد ٥٠٥ وما بعدها، رقم ١٤٤٣ وما بعدها؛ حلية {٤} ٢٥٢، ٢٠ وما يليها.

(٣) هكذا خاصة في حلية {٤} ٢٢٠ وما يليها، ابن الجوزي، صفة {٣} ٥٥ وما يليها؛ قبل ذلك ابن أبي شيبة، مصنف {١٣} ٤٢٨ وما يليها. وصف ابن قتيبة أيضا عونا كناسك (معارف ٢٥٠، ١٣).

(٤) حلية {٤} ٢٥٥، ٣ ـ ٢٦٠، ٨؛ يبدو أن المرء تصور الذكر كما نصح به عون (المصدر السابق ٢٤١، ١ وما يليها).

(٥) المصدر السابق ٢٦٠، ١٢ وما يليها؛ ينبغي بالطبع التأكد من أصالة النصين.

(٦) المصدر السابق ٢٥٢، ٥ وما يليها.

(٧) المصدر السابق ٢٥٤، ـ ٧ وما يليها.

(٨) المصدر السابق ٢٥٩، ١٥. لكن هذا موجود في أماكن أخرى أيضا (أنظر الصفحة ٢٠).

(٩) المصدر السابق ٢٥٢، ١٣ وما يليها. من المثير للاهتمام أيضا حديث نقله لأبيه (الذي يُزعم أنه عاش في حياة النبي) بأن محمدا تعلم القراءة والكتابة قبل موته (المصدر السابق ٢٦٥، ١٤ وما يليها).

ربما كان قد قدم الوفد للخليفة وحسب. وبالمناسبة فإنه قد تخلى عن المرجئة في ما بعد بحجة فقهية في ثوب شعري:

وقـالـوا: مـؤمـن مـن أهـل جـور ... ولـيـس الـمـؤمـنـون بـجـائـريـنـا
وقـالـوا مـؤمـن دمـه حـلال ... وقد حَرُمت دماء المؤمنينا؟[1]

لا نعرف متى حدث هذا التحول لديه ـ ربما في حياة عمر أو بعد موته بوقت قصير، حين انضم المرجئيون لانتفاضة ثانية، ولكن هذه المرة دون الإسناد المعنوي العام الذي كان لهم في عهد الأشعث: حين تحالف المدعو أبو رعبة الذي كان يعتبر مرجئيا مع خارجي اسمه صميدع الكندي من عمان مع يزيد بن المهلب في البصرة وقاتل مع ٣٠٠ من الرجال عند واسط قوات السلطة الأموية[2]، حكم في هذا الوقت يزيد الثاني. إلا أننا لم نعد نسمع بعد ذلك عن عون بن عبدالله؛ يقدر المرء موته بين ١١٠/٧٢٨ و١٢٠/٧٣٨[3].

لقد انطلق البحث حتى الآن دائما من أن عون ألقى أبياته في محيط إبن الأشعث وكان عليه أن يوضح لماذا قاتل ضد الحجاج وتطابق بعد ذلك

---

(١) الأغاني {٩} ١٣٩، ١٠ وما يليها؛ معارف ٢٥٠، ١٣ وما يليها؛ الجاحظ، البيان {١} ٣٢٨، ١٠ وما يليها؛ ابن منظور، مختصر تأريخ دمشق {٢٠} ٦، ٣ وما يليها؛ مختلف ومكمل المقدسي، بدء {٥} ١٤٦، ٢ وما يليها.

(٢) الطبري {٢} ١٣٩٩، وما يليها؛ ١٤٠٤، ١٠ وما يليها؛ ١٤٠٧، ١٠ وما يليها؛ حول هذا ڤيلهاوزن، مملكة ١٩٨؛ برينتيس ٤٦؛ مادلونغ، قاسم ٢٣٤. أن يكون الصميدع خارجيا فهو ما استخلصه المرء من وصف الفرزدق له كـ «حروري». إلا أن واضع الحواشي جعل منه الشخصية الرئيسة للـ «المرجئة البصرية». (هيل في: مجلة الجمعية الألمانية الشرقية ٦٠/١٩٠٦/٢٨ وما بعدها). يمكن للمرء أن يفكر أنه إباضي، فقد جاء هؤلاء من عمان وساندوا ابن المهلب بالفعل. وعلى العكس كانت ثمة معارضة من قبل القدريين البصريين (أنظر الفصل ب ٢.٢.٢ و ٢.٢.٣.٣). ـ يذكر الأشعري بين فقهاء المرجئة البصريين المتأخرين شخصا يدعى عبدالرحمن بن أبي رؤبة (قارن گيماريت في: Journal Asiatique, Paris ٢٧٣/١٩٨٥/٢٤٣). هل كان هذا إبنا أو خلفا لأبي رؤبة الذي نتحدث عنه؟

(٣) هكذا في تهذيب التهذيب {٨}١٧١ وما يليها رقم ٣١٠. قارن بصدده أيضا البخاري{٤} بعدها رقم ٦٠؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {٣} ٣٨٤ وما بعدها رقم ٢١٣٨؛ الزركلي {٥} ٢٨٠؛ عزمي، دراسات ٨١؛ كاسكل، جمهرة {٢} ٢١٣ ب. إدعى كاسكل أنه كان قاضيا في الكوفة (أخذه سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ٤٢٦/٢) وهو خلط مع حفيده الذي يحمل نفس الاسم (المتوفى في سنة ١٩٣/٨٠٩؛ قارن وكيع، أخبار {٣} ٢٦٨، ٣ وما يليها).

بعشرين سنة مع المرجئيين ثانية (فون كريمر، جولات ٥، الهامش ٢؛ گولدتسيهر، دراسات محمدية {٢} ٩٠ وما بعدها؛ برينتيس ٤٧؛ مادلونغ ٢٣٢ وما يليها؛ فان أس في Arabica 21/1974/50؛ ملخص لدى كوك في: العقيدة ٣٥ وما بعدها).

إلا أن ذلك لم يذكر حتى في كتاب الأغاني حيث يذكران بالتتابع وليس ابن حجر الذي يتحدث بذلك بعدئذ بالشاهد المستقل (تهذيب التهذيب {٨} ١٧٢، ـ ٧ وما يليها). وبين المؤلفين المحدثين لا يجيز نعمان القاضي وحده هذا الترابط (الفرق الإسلامية، ص٥١٩)؛ إلا أنه لا يقدم أيضا بديلا. يجد المرء لدى الجاحظ، البيان {١} ٢٨٥، ١٠ ملاحظة بأن عونا انتقل بهذه الأبيات إلى الشيعة. إلا أن هذا لا يجعل الأمر أيضا أكثر وضوحا.

٢ . ١ . ١ . ٣ قصيدتان مرجئيتان

ولكن كان ثمة مرجئي آخر له علاقة بيزيد بن المهلب رغم أنه بحد ذاته ينتمي إلى خراسان أكثر من انتمائه إلى الكوفة: **أبو العلاء ثابت بن كعب العتكي** المدعو ثابت قطنة (لأنه كان يغطي إحدى عينيه التي كان قد فقدها من خلال إصابته بسهم، بقطعة من القطن) [١]، وهو ينتسب إلى قبيلة صغيرة لأزد[٢]، وقد قاتل في حياته في ايران ضد الجاهليين. سقط هناك في عام ١١٠/٧٢٨ عند آمل[٣]. وإذا صح أن واحدة من قصائده تتناول اشتباكا في عام ٦٤/ ٦٨٤ كما يدعي

---

(١) قارن بصدد توضيح الألقاب الأغاني {١٤} ٢٦٣، ٣ وما بعدها وإبن قتيبة، شعر ٥٢٦، ٢ وما بعدها.

(٢) ألا وهو الأسد بن الحارث بن العتيك (الأغاني ٢٦٣، ٢ وما بعدها). قارن بصدد نسبة العتيك، الطبري {٢} ١٢٨١، ٣؛ حول الانتساب إلى أزد المصدر السابق {٢} ١٣٩١، ١ وما بعدها (حيث الاسم ثابت ابن كعب أيضا). المصدر السابق {٢} ١٤٢٤، ١١ يحسب على ربيعة لأن أزدا في البصرة دخلوا في حلف مع ربيعة (الأغاني ٢٧٧، ٨ و ٢٨٠، ١ وما يليها؛ حول ذلك إنسكلوبيديا الإسلام، الطبعة الجديدة {١} ٨١٢ ب). من غير المتوقع حقا أنه كان مولى كما يقدر أبو الفرج (الأغاني ٢٦٣، ٢ وما بعدها). يذكر لدى الطبري {٢} ١٤٢٢، ٣ وما يليها بين العرب؛ كذلك كان تأثيره مهما. يبدو أنه استخلص من بيت من الشعر يؤكد أصله الداكن؛ أن يكون المرء قد فكر في الوثيقة فهو ما يستنتج من ارتباط أخبار مختلفة به (الأغاني {١٤} ٢٦٦، ٨ و ٢٦٨، ١٠ وما يليها).

(٣) الطبري {٢} ١٥١٤، ٦ وما يليها.

الطبري[1] فإنه قد مات وهو شيخ طاعن في السن. إلا أننا نصادف نفس القصائد مرة أخرى في ١٠٢/ ٧٢١ [2]؛ هذا أرجح بحد ذاته. وإذا أردنا أن نصدق طرفة لأبي الفرج فإنه منذ عام ٧٨/ ٦٩٧ كان متنفذا ومعروفا بشكل كاف ليحمل عبد الملك بملاحظة منه على إقصاء حاكمه أمية بن مسلم[3]. نلتقي به عام ٩١/ ٧١٠ في محيط قتيبة بن مسلم [4] وفي ما بعد في دائرة المهلبيين خاصة، والذين ينتسبون إلى عتيك أيضا وإن كانوا ينتمون إلى خط أكثر وجاهة[5].

عيَّنه يزيد بن المهلب في وقت ما واليا في منطقة حدودية، الأرجح في عهد سليمان بن عبد الملك (٩٦/ ٧١٥ ـ ٩٩/ ٧١٧) حين كان في ذروة سلطته[6]. بعد أن سجن عمر الثاني يزيد في عام ٩٩/ ٧١٨ حرضه ثابت بقصيدة على القتال من أجل حقه[7]؛ دعا في ذلك بوضوح إلى التمرد ضد المُتَوَّج، أي ضد الخليفة وهو ما كاد يكلفه بعد ذلك رأسه[8]. يبدو أنه كان مشاركا في الانتفاضة في عام ١٠١/ ٧٢٠ في العراق[9]؛ يقال إن يزيد بن المهلب أذاع أن الجهاد ضد السوريين أكبر أجرا من الجهاد ضد الأتراك والديلميين[10]. حين سقط يزيد عند العقر رثاه ثابت في مراثٍ عديدة[11]؛ إلا أنه لم يشهد موته بعينيه[12]. وقد ألف قصيدة رثاء أيضا حين مات

---

(١) المصدر السابق {٢} ٤٩٤، ٥ وما يليها.
(٢) المصدر السابق ٤٢٦، ١ وما يليها.
(٣) الأغاني {١٤} ٢٨١، ١٣ وما يليها؛ قارن بشأن التأريخ خليفة، تأريخ ٣٨٧، ٦ وما بعدها.
(٤) الطبري {٢} ١٢٢٥، ٩ وما يليها.
(٥) ابن حزم، جمهرة ٣٦٧.
(٦) الأغاني {١٤} ٢٦٣، ٥ وما بعدها.
(٧) المصدر السابق ٢٧٧، ٧ وما يليها.
(٨) 278، ٣؛ إضافة إلى ٢٧١، ١ وما يليها.
(٩) قارن القصيدة لدى الطبري {٢} ١٣٩١، ٣ وما يليها.
(١٠) المصدر السابق {٢} ١٣٩١، ١٤ وما بعدها. قارن حول سير الثورة ليفيكي في: Folia Orientalia, Warschau 4/1962/320 وما يليها؛ قارن بصدد إيران بوسورث، سيستان ٦٧.
(١١) الطبري {١١} ١٤١٤، ٣ وما يليها؛ الأغاني {١٤} ٢٧٩، ١٠ وما يليها.
(١٢) الطبري {٢} ١٤١٥، ٥ وما بعدها.

مفضل، أخو يزيد الذي تابع المقاومة في كرمان، مع عدد كبير من أفراد عائلته[١].
انضم بعد ذلك إلى **أسد بن عبدالله القسري** الذي عين في عهد هشام في عام ١٠٦/ ٧٢٤ حاكما على خراسان[٢]؛ وقد جعله هذا بين حين وآخر نائبا عنه، حين خرج لقتال الأتراك[٣]. تغير المناخ في عهد خليفته **أشرس بن عبدالله السلمي** الذي حل محله عام ١٠٩/ ٧٢٧؛ حدث شقاق كان سببه مثيرا للانتباه: ألغى أشرس ضريبة الرأس على المسلمين الجدد وأثار بذلك موجة من الدخول إلى الإسلام. وحين اضطربت مالية الولاية أعاد فرض الضرائب على الداخلين الجدد في الدين ثانية. احتج ثابت قطنة على هذا الإجراء وألقى به في السجن إثر ذلك. حين أطلق سراحه بكفالة أرسله أشرس إلى الجبهة، حيث سقط بعد وقت قصير[٤].

يظهر رد فعل ثابت أنه لم يكن مقاتلا عاديا؛ كان ذا مبادئ ومارس الجهاد كما هو واضح بدوافع دينية. رغم أنه لم يكن يحسن الوعظ[٥]، إلا أنه عبر بوضوح عن عقيدته في موضع واحد من أشعاره على الأقل. وقد أوردت القصيدة في وقت مبكر كشهادة على الفكر المرجئي[٦]. كانت تتضمن طابعا مضادا للخوارج بشكل واضح[٧]. تتضمن كذلك تأثرا بالأفكار القدرية[٨]. لم يشغل المرء نفسه

---

(١) الأغاني {١٤} ٢٧٥، ٣ وما يليها؛ الزجاجي، أمالي ٢٠١، وما يليها؛ مرتضى، أمالي {١} ٤٠٧، وما يليها، حول هذا الطبري {٢} ١٤١٠، ١ وما يليها.

(٢) قارن إنسكلوبيديا الإسلام، الطبعة الجديدة {١} ٦٨٤ وما بعدها تحت الاسم.

(٣) الطبري {٢} ١٤٨٦، ٥ وما بعدها.

(٤) البلاذري، فتوح ٥٢٦، ٧ وما يليها؛ أيضا الطبري {٢} ١٥٠٩، ٤ وما بعدها. لا يبدو أمرا محتملا بحسب هذا أن يكون قد تولى بعثة إلى الصين قبل موته بوقت قصير (قارن بيتيك في: الكتاب التذكاري غابريللي ٦٢٥). تناول نُعيم القاضي السيرة الذاتية لثابت على ضوء قصائده، فرق إسلامية ٧٢٤ وما يليها.

(٥) موثقة من خلال طرفة رويت مرارا وتكرارا (الطبري {٢} ١٤٨٦، ٦ وما يليها؛ الأغاني {١٤} ٢٦٣، ٧ وما يليها و ٢٦٤، ١ وما يليها؛ الجاحظ، البيان {١} ٢٣١، ٦؛ ابن قتيبة، عيون {٢} ٢٥٧، ٣ وما يليها؛ الزبيري، موفقيات ٢٠٢، رقم ١١٧؛ الصفدي {١٠} ٤٥٩، ١٤ وما يليها).

(٦) النص {٢} ٣. حول هذا فان فلوتن في: مجلة الجمعية الألمانية الشرقية ٤٥/ ١٨٩١/ ١٦٢ وما بعدها؛ ملخصا لدى سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ٢/ ٣٦٧ وما بعدها.

(٧) قارن المجلد الخامس ١١ وكذلك ٧.

(٨) البيت ١٠.

بتأريخها حتى الآن[1]. يرى أبو عبيدة الذي نقل القصيدة أن ثابت قالها في خراسان حين كان المرجئيون والخوارج (الشُراة) قد اختلفوا مع بعضهم[2]؛ ولكن ربما استنتج ذلك من محتوى النص وحسب. يمكن للمرء أن يحقق تقدما في كل الأحوال حين يأخذ في الاعتبار أن القصيدة موجهة إلى هند معينة؛ قد تكون المقصودة هي هند بنت المهلب التي خاطبها ثابت في مرثيته لأخويها[3]. قد يستطيع هذا أن يقودنا إلى فترة متأخرة نسبيا، ربما بعد نهاية القرن[4].

بهذا يكون لدينا للمرة الأولى شهادة يعتمد عليها، ليس فقط عن تأثير المرجئة المبكرة وإنما أيضا عن فكرها. ولكن قبل أن ننتقل إلى التحليل ثمة معاصر آخر ترك لنا قصيدة ذات محتوى دعائي مشابه: **محارب بن دثار بن كردوس بن قرواش السدوسي الذهلي**[5]. لا تعطي قصائده فرصة للمقارنة وحسب وإنما تعيدنا أيضا إلى الكوفة. فقد عين هناك قاضيا في عام ١١٣/ ٧٣١ من قبل **خالد القسري** وهو شيخ طاعن في السن[6]. ثم أنه مات عام ١١٦/ ٧٣٤ [7]. كان خالد قد نقله قبل ذلك كحاكم على روابي بني تيم قرب الرقة[8]. ولا نعرف الكثير عن حياته السابقة. لقد تعلم قراءة القرآن على والده[9]؛ وفي عام ١٠١/ ٧١٩ ـ ٧٢٠ كتب

---

(١) قارن ملاحظة كوك، العقيدة ١٨٥، الهامش ٢٢.

(٢) الأغاني {١٤} ٢٦٩، ٧ وما يليها.

(٣) الأغاني {١٤} ٢٧٥، ٣ وما بعدها والطبري {٢} ١٤١٤، ٥. كانت متزوجة مرة من الحجاج (ابن خلكان، وفيات الأعيان، طبعة إحسان عباس {٢} ٥٣ وما بعدها).

(٤) لا أدري كيف توصل ر. سيد إلى وضع ابن الأشعث ٣٦٤، في نهاية السبعينات.

(٥) يرد الاسم بأكمل الأشكال لدى خليفة، طبقات ٣٧٢ رقم ١١٩٢؛ قارن أيضا وكيع؛ أخبار {٣} ٣٥، ـ ٤ وما بعدها. نقلت الكنية بأشكال مختلفة: أبو كردوس (وكيع ٣٣، ـ ٥ و ٣٥)، أبو المغيرة (المصدر السابق ٣٥)، أبو مطرف (ابن سعد، طبقات {٦} ٢١٤، ١٣؛ ابن قتيبة، معارف ٤٩٠، ١٣). حوله بشكل عام البخاري أيضا {٤} ٢٨ وما بعدها، رقم ٢٠٤٠؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {٤} ٤١٦ وما بعدها رقم ١٨٩٩؛ الشهرستاني ١٠٨، ـ ٢٧٦/٨، ٤؛ برينتيس ٤٧؛ مادلونغ، قاسم ٢٣٤.

(٦) خليفة، تأريخ ٥٤٣، ١٣؛ أنظر بصدد سنه وكيع، أخبار {٣} ٢٨، ٦ وما بعدها.

(٧) ميزان رقم ٧٠٧٨؛ تهذيب التهذيب {١٠} ٤٩ وما يليها رقم ٨٠.

(٨) وكيع {٣} ٢٥، ٥ وما بعدها؛ قارن حول الروابي ياقوت، معجم البلدان تحت الكلمة المذكورة.

(٩) ابن الجزري، طبقات {٢} ٤٢ رقم ٢٦٦١؛ حول هذا النص {٢} ٤، ف ٣٣.

مراثيَ لعمر الثاني[١]. وقد استشار[٢] في جلساته القضائية التي كان يعقدها في زاوية مسجد[٣] حقوقيين ذوي خبرة مثل حماد بن أبي سليمان[٤] أو حكم بن عتيبة[٥].

يراقب المرء كالمعتاد المعايير لدى الشهود الذين استشهد بهم: صحيح أنه قبل شخصا ارتكب القذف وكفر عن فعلته بعد ذلك؛ ولكنه رد رجلا ورعا لم يشأ أن يعلن ولاءه لأبي بكر أو عمر[٦]. اعتبر الكراهية لأول خليفتين *نفاقا*[٧]. توجه هذا ضد الميول الشيعية الراديكالية التي لم يُرد إبراهيم النخاعي من قبل أن ينجر إليها[٨]. لم يدع محارب في قصيدته أيضا أي شك في أن أبا بكر وعمر يسموان لديه عن أي نقد[٩]؛ وإذا كان قد أرجأ حكمه على أحد ما فإن ذلك قد تعلق بعثمان وعلي[١٠].

هذا هو الموضع الذي استند إليه فان فلوتن: لا يتعلق الأمر تماما بقدسية المسلمين بوجه عام، وإنما بالخلفاء الأربعة الأوائل الذين يمكن اعتبار اثنين منهم فقط راشدين دون تحفظ. لقد مست مشكلة العقيدة، لكنها لم تكن في هذا الوقت

---

(١) أقسام لدى وكيع {٣} ٣٢، ـ ٧ وما يليها؛ أيضا القالي، ذيل الأمالي ١، ٩ وما يليها و حلية {٥} ٣٢١، ١٥ وما يليها.

(٢) ابن سعد، طبقات {٦} ٢١٤، ١٥ وما بعدها؛ ابن حنبل، علل ١٥٠ رقم ٩٣٧؛ الفسوي {٢} ٦٧٤، ٥ وما بعدها.

(٣) أنظر حوله الصفحة ١٨٤ وما يليها من هذا الكتاب.

(٤) أنظر حوله الصفحة ٢٤٢ وما بعدها من هذا الكتاب.

(٥) وكيع {٣} ٣٠ وما يليها. لا ينبغي للمرء أن يستنتج من هذا عدم كفاءته؛ نحن نعرف أنه تابع رواية أحاديث كثيرة ذات مضمون قانوني. لا بد من دراسة دوره من هذه الزاوية (قارن مثلا مصنف ابن أبي شيبة). بالمناسبة، كان ثمة قاض ثان في المدينة يومذاك (وكيع {٣} ٣١، ٥ وما يليها).

(٦) المصدر السابق ٣٢، ٧ وما يليها و ٢٨، ٨ وما يليها.

(٧) المصدر السابق ٢٨ وما بعدها.

(٨) المزيد حول هذا في الصفحة ٣٠٨ وما يليها.

(٩) النص {٢} ٤، المجلد الخامس ١٧.

(١٠) المصدر السابق، المجلد الخامس ٦ ـ ٨. بالمناسبة يقال إن عمر الثاني أرجأ أيضا ما يتعلق بالتطور التأريخي الكامل بعد أبي بكر وعمر (حلية {٥} ٢٩٨، ـ ٤ وما يليها).

في المقدمة؛ فقد كانت المسألة سياسية أكثر من كونها فقهية. وقد أكد ابن سعد أيضا هذا؛ ينتمي محارب من وجهة نظره إلى المرجئة الأولى، «التي أرجأت الحكم على علي وعثمان ولم تُرد الحديث (في ما يتعلق بهما) لا عن الإيمان ولا عن عدمه»[1]. كانت التشكيلة في الكوفة على نحو جعله بهذا يتعرض لنقد الشيعة خاصة؛ لقد أكد هذا في قصيدته. يعقب ذلك في البيت التالي إحجامه عن الحديث عن عثمان، من أجل أن يقنع الشيعة أنه لا يتناول جانبا واحدا[2]. لكنه لم ينجح في هذا بالطبع؛ وقد استهجن السيد الحميري الأبيات ـ بالمناسبة دون أن يعرف قائلها[3]؛ فقد اتخذت طابع الشعار[4].

موقف ثابت قطنة المبدئي واحد؛ ومما يلفت النظر أنّ يزيد بن المهلب هو من نادى بشعار العودة إلى «سنة عُمَرَان»، أي أبي بكر وعمر[5]. لكنه توجه إلى جمهور آخر؛ أولئك الذين أراد التخلص منهم هم الخوارج. لذلك لم يكن علي موضع اهتمام كبير لديه مثل عثمان. ولا يذكر أبا بكر أو عمر؛ فلم يكن دورهما لدى الخوارج موضع جدل. ومع ذلك يقع هؤلاء في نظرية خاطئة. رغم أنه لا

---

(١) ابن سعد، طبقات {٦} ٢١٤، ١٩ وما بعدها. كوك على حق في *العقيدة* ٢٩ بملاحظته أن «الإيمان وعدمه» يمكن أن ينسحبا على المسلمين عامة كما على علي وعثمان؛ يلمس محارب في قصيدته مشكلة الإيمان (أنظر الصفحات التالية). ومع ذلك يبدو لي ان ابن سعد يريد في هذا الموضع أن يتحدث فقط عن الموقف «المرجئي النموذجي» الذي كان مهتما بعلي وعثمان وحدهما. تسمية المرجئة الأولى ترد أيضا في مخطوطة إباضية مبكرة (كوك ١٧٧، هامش ٢٩).

(٢) النص {٢} ٤، المجلد الخامس ٦ ـ ٧.

(٣) الأغاني {٧} ٢٤٨، ٧ وما يليها؛ حول هذا الترجمة لدى فان فلوتن في مجلة الجمعية الألمانية الشرقية ١٨٩١/٤٥/١٦٥.

(٤) يتحدث محارب في قصيدة رثاء لعمر الثاني عن ثلاثة خلفاء لا مثيل لهم سبقوه (وكيع {٣} ٣٢، ـ ٤)؛ هنا أعطِيَ عثمان بوضوح قيمة أكبر من علي.

(٥) الطبري {٢} ١٣٩٢، ١٠؛ ابن أعثم، فتوح {٨} ٩، ٨ وما بعدها. قارن حول التعبير أيضا أخبار العباس وولده ٢٩٠، ١١ ونقائض ١٠١٣، ١٥ (في قصيدة للفرزدق في مدح هشام؛ أخطأ جوينبول فهمها على أنها سُنة عمر الأول وعمر الثاني في: Jerusalem Studies in Arabic and Islam, Jerusalem ١٠/١٩٨٧/١٠١)؛ رسالة محمد بن حبيب في: مجلة المجمع العلمي العراقي، بغداد ٤/١٩٥٦/٣٨، ١؛ لسان العرب {٤} ٦٠٨ ب، ١٠.

يمكن إنكار ورعهم؛ لكنهم يعتقدون بأن خطيئة ما تعني *الشرك* في الحال، وهكذا فإن الخاطئ يفقد من خلال الخطيئة إيمانه. وفي هذا فإن عبادة الأوثان ليست سوى ما تفيده الكلمة: «شرك»؛ فما دام المرء يؤمن بإله واحد، فلا يمسه ذلك[1]. وبالمناسبة فإن محاربا يتطرق أيضا في ختام قصيدته إلى الخوارج ويتهمهم فيها بهذا بالضبط. فهم بإعلانهم مسلمين مؤمنين كعبدة أوثان يقفون ضد جميع الأحاديث وهم أقل ملاحظة من المسيحيين، بأنهم «يقفون ضد الله»[2].

تظهر هذه الحرب ذات الجبهتين، بوضوح حقا، التنوع المتيسر للمرجئة وكيف اختلف مذهبها مع مرور الزمن. حدثت الخصومة السياسية مع الشيعة؛ هنا تبقى الحجة القديمة لهذا قائمة فترة أطول من غيرها. فمع الخوارج تجاوز المرء مصطلح الخطيئة؛ هذا يمهد للمستقبل ويمنح المرجئة ملامحها في عهد العباسيين. وفي نفس الوقت يعبر هذا عن الوعي بالاصطفاء وهو أساس لكليهما ويصادفنا أيضا لدى عمر بن ضر ـ وهو أصغر سنا ـ [3]. يستدعي محارب في بداية قصيدته كيف جزاه الله كثيرا إذ جعله لا يولد في العصر الجاهلي وإنما في العصر الإسلامي[4]. فالإسلام هو «هدية» ليس بالتأكيد لبعض الورعين فقط وإنما لجميع المسلمين؛ ولا مكان للتمايز وهو ميل شجعه الخوارج. كذلك يؤكد ثابت قطنة الوحدة في العقيدة؛ تشتت غير المسلمين وحدهم، «عبدة الأوثان» بحسب مصطلحاته، في مجموعات كثيرة[5].

فإذا استبعد المرء الحكم على عثمان وعلي، فإنه فعل ذلك من أجل أن يحافظ على هذه الوحدة. فقد انقسمت الأمة في الحكم عليهما، والخلاف في الرأي

---

(١) النص {٢} ٣، المجلد الخامس ١١ و ٧.

(٢) النص {٢} ٤/ المجلد الخامس ٢٩ ـ ٣١ استنادا إلى الآية ٦٩ من سورة مريم (قارن التعليق).

(٣) أنظر الصفحة ٢٨ من هذا الكتاب.

(٤) النص ٤، المجلد الخامس ٢ ـ ٤.

(٥) النص ٣، المجلد الخامس ٦.

يمتد حتى الإهانات الشخصية[١]. ولكن لا ينبغي للمرء أن يستسلم للإثارة لاستبعادهما من الأمة الإسلامية بأن يسمي أحدهما أو الآخر بأنه غير مؤمن؛ فمصيرهما في الآخرة غير معروف لنا[٢]. ما فعلاه حدث «أمام عين الله» [٣]، وسيُسألان عنه حين يمثل كل منهما أمامه وحيدا يوم القيامة[٤]. لكن مسلمي بداية القرن لم يشهدوا هذا الحدث؛ وهم لا يعرفون ما يكفي ليسمحوا لأنفسهم بالحكم. يمارس المرء الإرجاء، حين يكون ثمة ما هو «خفي» [٥] أو «مشكوك فيه» [٦] بشأن الناس الذين لم يرهم المرء أبدا أو أنهم أموات منذ وقت طويل ولا يوجد في القرآن آية تشير إلى خلاصهم في الآخرة[٧]. هذا لا يعني أن يغمض المرء عينيه عن المظالم الحالية كما يضيف المناضل ثابت قطنة في الحال. هنا يتوجب على المرء أن يتدخل؛ إلا أنه لا يجوز في مثل هذه الحالة أيضا إراقة الدم إلا إذا تعرض الشخص نفسه للهجوم[٨]. ولا بد أن محاربا لم يفكر كقاض بطريقة أخرى؛ إنه فقط يبرز بدلا من ذلك أنه لن يلحق علي وعثمان الغبن حين لا يمنحان تأييدا مطلقا. لم يكونا نبيين وإنما أناسٌ بسطاء[٩]، والطريقة التي يقف بها المرء إزاءهما ليست مضمونا عقائديا مركزيا[١٠]. وأيا كانت الطريقة التي سيعاملهما بها الله، فإن المرء نفسه قد نجا من خلال الإرجاء[١١].

---

(١) النص ٤، المجلد الخامس ١٨ ـ ٢١؛ أيضا ٣، المجلد الخامس ١٣. يؤكد أعشى همدان نفس الفكرة في (الجاحظ، الحيوان {٢} ٢٧٢، ٤).

(٢) النص ٣، المجلد الخامس ١٤؛ ٤، المجلد الخامس ٢٢ ـ ٢٤ (إلا أن هذا ينسحب هنا على المسلمين عامة).

(٣) النص ٣، المجلد الخامس ١٣.

(٤) المصدر السابق، المجلد الخامس ١٥.

(٥) خافي؛ النص ٤، المجلد الخامس ١٢.

(٦) النص ٤، المجلد الخامس ٥.

(٧) النص ٤، المجلد الخامس ١٣ ـ ١٤. وهكذا فالإرجاء لا يكون مناسبا بشأن أبي لهب. صحيح أنه أيضا ميت منذ فترة طويلة لكنه وصف في القرآن وصفا وافيا.

(٨) النص ٣، المجلد الخامس ٥ و ٨.

(٩) النص ٤، المجلد الخامس ٢٥ ـ ٢٦؛ أيضا النص ٣، ف ١٢. ربما قصد بهذا المغالين من الشيعة مرة أخرى، الذين تعاملوا مع صفة «النبي» بحرية كبيرة. على أية حال يُمهد هنا لمذهب براءة محمد من الذنوب.

(١٠) النص ٤، المجلد الخامس ٩ ـ ١١.

(١١) المصدر السابق، المجلد الخامس ٢٦ ـ ٢٧.

٤.١.١.٢ الجدل ضد المرجئة في سيرة سالم بن ذكوان

كيف يبدو الفكر المرجئي بعد بداية القرن بوقت قصير أمر أصبح بهذا مكفولا بصورة كافية. بقي أن نبحث إلى أي حد يحق لنا أن نسحب هذه الأفكار على الفترة السابقة. يساعدنا في هذا نص نثري قديم، ما يسمى سيرة سالم بن ذكوان. طول المخطوطة حوالى ٤٠ صفحة وهي متوفرة حتى هذا الوقت بصورة كاملة بخط اليد في عُمان وتوجد نسخة مصورة عنها في كمبردج، يعتبر م. كوك الذي ترجم وأعطانا فقرة مهمة، النصَّ أصليا؛ يبدو له التاريخ فقط مختَلفا عليه، وذلك لأننا لا نعرف ما يكفي عن ضبط التوقيت لدى المؤلف. كان سالم بن ذكوان الذي ترجع إليه الرسالة المفتوحة (سيرة) [(١)] إباضيا مجهول النسب، وجه جابر بن زيد الأزدي (المتوفى فيما يظن عام ٧١٢/٩٣) [(٢)] إليه رسالة بقيت في متناول يدنا[(٣)]. وضعه الشماخي لسبب نجهله بين معاصري تلميذ جابر أو تلميذ حفيد **أبي عبيدة التميمي**، أي بين فقهاء النصف الأول من القرن الثاني. إلا أن هذا يرد في ملاحظة قصيرة في الحاشية وحسب لا يمكن إعطاؤها أهمية خاصة. لم يكن سالم بصريا وإلا لما احتاج جابر أن يكتب إليه[(٤)]. يميل كوك أن ينسبه إلى الكوفة ثم يتردد في ما إذا كان عليه أن يضع النص مبكرا تماما بين عامي ٧٠ و ٧٦ للهجرة أو في نهاية العهد الأموي؛ ومن منطلق موقفه الأساسي فإن الفرضية الثانية أكثر موافقة له بشكل جوهري[(٥)]. وفي المقابل نسبه مادلونغ لتاريخ في عهد ابن الأشعث، أي بين ٦٩٩/٨٠ و٧٠١/٨٢[(٦)].

---

(١) من المؤكد أن العنوان أضيف في وقت لاحق في عُمان. قارن حول استعمال الكلمة كوك ٨٩؛ كذلك الفصل ب ٤.٢.٢ من هذا الكتاب.

(٢) أنظر الفصل ب ٢.٥.٢.٢ .

(٣) حول هذا مجلة الجمعية الألمانية الشرقية ١٢٦/١٩٧٦/٢٨ وما بعدها.

(٤) قارن كوك ٩١ مع مزيد من المعلومات.

(٥) المصدر السابق ٨٩ وما يليها و ١٠٢ والصفحة التالية.

(٦) في: جريدة الدراسات الفقهية، تحت الاسم. ٣٣/١٩٨٢/٦٢٨ وما يليها؛ بشكل مختصر أيضا في: الإسلام ٥٩/١٩٨٢/٣٢، الهامش ١أ.

ما هو أمامنا إنما هو نص كلام؛ يجادل فيه إباضي مرجئيا معاصرا له وإلى جانب ذلك، كما يورد كوك بصورة عابرة، ضد أخوة معادين ضمن نفس المعسكر: أزارقة، نجديين، نساك[1]. وهكذا لا يجري تطوير النظرية المرجئية وإنما تُشترط وربما تحرف أيضا. إنها موضوعة أمام عيني المؤلف كبنية ناجزة؛ فهو يشعر بها كخطر. إنه يجد تناقضات تستغرق مناقشتها الواسعة منه وقتا طويلا. وبالمقارنة بإسهابها فإن النص لا يقدم لهذا الكثير. لكن لا يجري البحث عن التناقضات فقط؛ فهي تفسر نفسها أيضا من خلال كون النظرية المرجئية نفسها تغيرت عبر تغير الوضع السياسي وعبر محاولاتها للتكيف كما هو واضح. يعتبر سالم الاعتراف بـ «المرجئية القانونية» لأبي بكر وعمر معروفة ومفترضة ولكنها طرحت للمناقشة في وقت متأخر نوعا ما، كدليل على تناقض منطقي آخر[2]. ينسحب الإرجاء على «الفُرقة الأولى». يقدم حجته بأن هذه الواقعة كانت غير معروفة للأحياء لأنها حدثت قبل زمنهم؛ لا يجوز للمرء أن يتبنى ببساطة شهادة الآخرين، هذا يعني حكمهم على المكانة القدسية لأشخاص معينين: عثمان، علي، طلحة، الزبير. (ب).

كان هذا كله معروفا لنا عبر ثابت قطنة ومحارب بن دثار. ولكن إلى جانب هذا يميّز مرجئة نصنا «فرقة ثانية»، الفرقة الأخيرة التي نشأت حتى ذلك الوقت، والتي يستطيع المرء أو يتوجب عليه الإدلاء بالشهادة حولها(أ). ثم أن المرجئة ذاتها طالبت جيلها الشاب بعد حين أن يتخلى عن معاوية. وكان هذا بالنسبة لسالم مناسبة مؤاتية للتنبيه إلى تناقض داخلي. لم يشهد هؤلاء الشبان معاوية أيضا وكان عليهم ممارسة الإرجاء (ث). بهذا نحصل على الملاحظة التوثيقية الأولى: ينبغي الافتراض بأن الشيوخ كانوا قد عرفوا معاوية (المتوفى في ٦٠/ ٦٨٠). وفي نفس الوقت نحصل على الانطباع بأن التناقض الداخلي المثبت هو أكثر من مجرد خلق تبعات:

تلح المرجئة على أن تكون فاعلة؛ تدافع عن نفسها ضد أن يصبح «إرجاء

---

(١) قارن كوك ٤ و٣٤؛ إضافة إلى مادلونغ المصدر المذكور سابقا.

(٢) النص {٢} ٢، ذ. تنسحب الإحالات الحرفية التالية أيضا على ترجمتي في الجزء الخامس.

الحكم» في حالة معينة، وهو في «الفرقة الأولى» بشكل عام (وقوف بحسب مصطلح الإباضيين) ويصبح بذلك زهدا سياسيا. لم يكن هذا الانتقال بحد ذاته بعيدا عن المنطق؛ وكبحه هنا كبحا مقصودا يفضح قلقا سياسيا كبيرا. اعتاد هؤلاء المرجئيون أن يقولوا إن جميع الورعين متفقون على رفض معاوية. (خ)

المسألة هي الآن ما فكر فيه المرء حول معاوية. ربما يكون المرء قد ناقش بالطبع من الذي كان في صفين على حق وعما إذا كان يمكن تطبيق الإرجاء هنا أيضا. لكن معاوية هو في نصنا رمز؛ إنه ميت منذ فترة. وبالفعل فإنه سيستبدل في النص بعد وقت قصير بـ *الملوك*، هذا يعني الأمويين (ش). يقابلهم بعض المرجئة بكراهية كبيرة حتى أنهم يصفونهم متجاهلين كل مبادئهم، بالكفار (ض). لم يكن بالإمكان وصف أزمة مذهبهم بوضوح أكبر. إلا أن المرء يستطيع أن يتخذ من هذا قرينة على كون مسألة مرتبة الخلاص لم تكن قد أصبحت بالنسبة للمرجئيين ذات أهمية مركزية؛ لقد طرحوا أنفسهم بشعار سياسي، بينما وضع الإباضيون من البداية أولويات أخرى ولهذا انتبه سالم إلى التناقض في الحال. كان «الملوك» بالنسبة لغالبية المرجئيين لا يزالون مؤمنين لكنهم وقعوا في الضلال (مؤمنون ضُلال، ص)؛ ولأنهم وقعوا في الضلال ينبغي أن يكف المرء عن موالاتهم، أي أن يكسر يمين الولاء للخلفاء (م). هذا على الأقل قدر تعلق الأمر بمرتبة الخلاص، الموقف الذي اتفق عليه المرء في العراق في ما بعد[1]؛ ولكن لم يعد ثمة من يتحدث عن الكف عن الولاء منذ صعود العباسيين. المهم أن الرأي العام في ما بعد، في فترة تأليف نصنا لم يكن قد أصبح أمرا بديهيا بعد[2].

ليس قليل الأهمية بالنسبة للتوثيق في الآخر أن تُذكر هنا أيضا السبئية ثانية. ولكن لا يجري التطرق إليها إلا من خلال إشارة سالم بن ذكوان إليها؛ إنه

---

(١) حول أبي حنيفة أنظر الصفحة ١٩٤.

(٢) استنكر عون بن عبدالله شأنه شأن سالم بن ذكوان التصور عن *مؤمن ضل* (أنظر الفصل ٢.١.١.٢ من هذا الكتاب).

يستخدمها كمثال على أن إجماع الجماعة لم يكن حتى في عهد أبي بكر وعمر كاملا (ذ). حين يترك المرجئيون يجيبون على ذلك بأن هؤلاء الشيعة أيضا يقعون في الخطأ ثانية في الوضع الراهن (ز)، وهكذا يشترط بهذا أن السبئية كانت بالنسبة لهم ذات أهمية، ولكن ليس بالضرورة أن يعيشوا على تماس مباشر بها. بكلمة أخرى: لا يتوجب على المرجئيين المذكورين أن يعيشوا بأنفسهم في الكوفة ليستطيعوا الحديث عن خصومهم القدامى.

بهذا نكون قد أمسكنا بخيوط كافية في أيدينا لنغلق الشبكة. كلتا البدايتين الزمنيتين اللتين اقترحهما كوك تفقدان الرجاحة:

البداية المبكرة جدا لأن مثل هذا النص المعقد لا يمكن أن يكون في البداية؛ والمتأخرة (في أواخر العهد الأموي) لأن جميع الأفكار المهمة ـ كذلك المناقشة العقائدية التي كانت في دور التطور ـ لدى ثابت قطنة ومحارب بن دثار، أي في العقد الأول من القرن الثاني، كانت قد صيغت. ينطوي اقتراح مادلونغ على بعض القيمة؛ حين انتفض المرجئيون مع الأشعث ضد الحجاج كانت المشاعر مستثارة بما يكفي لاتباع توجه ايديولوجي جديد من أجل معاوية، هذا التوجه قِبل بعد ذلك بالنقد الخارجي. ولكني أتساءل عما إذا لم يكن ينبغي أخذ الحقيقة في الاعتبار أكثر مما حصل حتى الآن، من أن المخطوطة وضعت من قبل إباضي. بالطبع يمكن أن يكون قد عاش في الكوفة في هذه الفترة مرجئيون وإباضيون إلى جانب بعضهم. إلا أن الأخيرين لم يتركوا تقريبا آثارا خلفهم[1]. وقد حدث الاتصال الوثيق بين المجموعتين في الغالب في دائرة المهلبيين: يقاتل أبو رعبة مع «خارجي»؛ ويتناقش ثابت قطنة مع «الخوارج». لذا أميل موقتا لإرجاع النص إلى فترة تعقب الفترة التي أوردها مادلونغ بعشرين سنة أي إلى بداية القرن الثاني، تفرقنا بذلك عن معاوية أيضا أربعة عقود فقط، وقد كان الأمويون مكروهين من

---

(١) أنظر الصفحة ٤٠٥ وما بعدها.

قبل المتنفضين يومذاك تماما كما كانوا في عهد إبن الأشعث. ربما كان لسالم بن ذكوان أيضا ذريعة أكبر للانزعاج من النساك في صفوفه الخاصة. لا نسمع عن مشاركة للإباضيين في انتفاضة ابن الأشعث ـ إن كانت يومذاك قد قامت حقا ـ بقي جابر بن زيد على أية حال بعيدا ولم يمسه ضرر في ما بعد أيضا كما يبدو[1].

إعتَبَر النساك المذكورون الملوكَ «قوم سوء» (وفق الآيتين ٧٤ و ٧٧ من سورة الأنبياء) لم يجتازوا الامتحان «مفتونين» (وفق الآية ٦ من سورة القلم). إلا أنهم كانوا يرون أن الله منع الجهاد ضدهم؛ فضلا عن هذا لم يكونوا متأكدين من أن الله سيعاقب هؤلاء في الآخرة على أفعالهم أم أنهم يستطيعون أن يتوقعوا منه المغفرة (كوك ٣١ و ٣٤). ـ الحجج التي يقدمها كوك لبدايتيه التوثيقيتين (صفحة ٨٩ وما يليها)، تستحق التفكير، لكنها جميعا ليست مقنعة؛ وإلا لما كان قد قدم اقتراحين. ما يجعله يميل إلى التاريخ المتأخر إلى جانب الأشياء المتعلقة بالمصطلحات، أسلوب الكلام خاصة والنسق الهيدروغرافي الذي اتبعه سالم بن ذكوان. وقد استُخدم النسق الأخير من قبل في استنباط مصطلح للتأليف في ما بعد.

٢.١.١.٥ كتاب الإرجاء

تركنا خاتمة البحث الموجز حتى الآن لأنها لا تقدم الكثير لموضوع التأريخ، لكنها من ناحية أخرى تقودنا بأسهل الطرق إلى كتاب الإرجاء. هناك يدرس سالم بن ذكوان مصدرين قرآنيين استخدمهما المرجئيون في موقفهما. كان أمرا حاسما بالنسبة لهم أن الحديث في الموضعين تناول حكما على «أجيال سابقة» (الآية ٥١ وما يليها من سورة طه) أو مجتمعا يعود إلى الماضي [أمة خلت] (الآيتان ١٣٤ و ١٤١ من سورة البقرة). واعتبروه أمرا غير ضروري وغير ممكن (ظ). وهكذا فإنهم أرادوا أن يؤكدوا تعريف الإرجاء، لا أن يستخلصوا المصطلح نفسه من

---

(١) أكثر تفصيلا حول هذا الفصل ب ٢.٢.٥.٢.

القرآن كما حاول المرء في ما بعد دائما[1]. فاقتبسوا في ذلك في الحالة الأخيرة على الأقل، دون مراعاة للسياق؛ لم يكد سالم بن ذكوان يبذل جهدا لإثبات الآتي: لو قصد هنا الإرجاء فإنه لا ينسحب على ما هو مشكوك فيه وإنما على الأنبياء الذين يدين لهم المرء بالتأييد حتى لو كانوا قد عاشوا في الماضي(ع). بالنسبة للموضع الآخر الذي يسأل فيه فرعون موسى عن الأجيال الماضية فيترك هذا الحكم لله، يحاول أن يقدم نفس التفسير (غ) إلا أنه لا يصح هنا تماما. هذه الآية بالضبط وهي الآية الوحيدة في القرآن أيضا التي انسحب عليها إرجاع حسن بن محمد بن الحنفية[2]. لقد ورد ذكرها هناك كما لو أن المؤلف نفسه قد وجد الحجة، فهو يدعي أنه انتُقِد بسبب الإرجاء وطُلِب منه أن يقدم سوابق[3]. يبدو المقطع تالفا؛ هنا بالذات في قلب النص وتبقى رغبة القارئ غير مشبعة. عرف المؤلف الإرجاء مباشرة من قبل؛ بالمعنى المعروف لنا: كإلغاء للحكم في أشياء «خفية على البشر ولم يكونوا شهودا عليها» [4]. لكنه لا يقول شيئا حول التطبيق العملي؛ لم يذكر عثمان وعليا وطلحة وزبير بالأسماء. إلا أن العلاقة واضحة من خلال ما يسبق ذلك: أبو بكر وعمر منزهان عن أي نقد؛ يتوجه الإرجاء إلى «أهل الفرقة الأولى»[5]. كان يمكن أن يكون هذا أكثر تفصيلا ووضوحا، لا سيما وأن المؤلف يهدر بضع صفحات في البداية على «مصطلح الرسالة» بمقدمة تاريخية واسعة[6].

---

(١) بالآية ١١٠ من سورة الأعراف مثلا (بحسب الطوسي، تبيان {٤} ٥٢٧) قارن أيضا الآية ١٠٩ من سورة التوبة (مُرجَوْنَ لِأَمْرِ الله) أو الآية ٥١ من سورة الأحزاب (تُرْجِي مَن تَشاء مِنْهُنَّ)؛ حول هذا Arabica 21/ 1974/28 وما بعدها).

(٢) النص {٢} ١، ق.

(٣) تزعمُ طرفة في أمالي مرتضى أن الحسن البصري أيضا أدلى بالحجة في حديث له مع الحجاج ({١} ١٦١، ٨ وما بعدها، ابن المرتضى، طبقات المعتزلة ٢٢، ٨ وما بعدها). إلا أن هذا غير موثوق به بالتأكيد.

(٤) النص {٢} ١ ب.

(٥) أو الأولى؛ المصدر السابق ض.

(٦) حول هذا الصفحة ٣٥ وما بعدها من هذا الكتاب.

لكن النتيجة يمكن أن تقلب بشكل آخر؛ لا تحتاج إلى وضوح كبير وعرض منظم لأن النص مبكر إلى درجة لم تكن توجد له بدائل. ففيما عدا عن أبي بكر وعمر تحدث المرء عن علي وعثمان فقط؛ لم يكن يوجد إلى جانب الفرقة الأولى فرقة أخيرة ترغم على التمييز. لا يوجد شك على الإطلاق بأن كتاب الإرجاء يطرح الوضع طرحا أكثر سذاجة مما تفعل سيرة سالم بن ذكوان، ليس من ناحية المادة المستخدمة فقط وإنما أيضا في التعامل معها؛ فبينما يجادل سالم هناك، تجري الدعاية هنا لموقف لا يعي التناقضات التي استنبطت هناك من مادة أصبحت معروفة بإشكاليتها وفق نوع الكلام. ما يُغيِّر موضعه هناك أو يتراجع إلى الخلفية لأسباب ديالكتيكية يجد هنا مكانه الصحيح. هذا ينطبق أيضا وقبل كل شيء على المقدمة المسهبة إسهابا غريبا (أ ـ ز): وهي عديمة القيمة حقا بالنسبة للمناقشة اللاحقة سواء من الناحية السياسية أو الفقهية؛ لكنها تقود تاريخيا إلى أزمة الفرقة. إنها تنطلق من يقين السلامة الذي ملأ الجماعة المبكرة: جاء الإسلام بنظام دنيوي يميزه تمييزا أساسيا عن عفوية الجاهلية، التي حاول المرء فيها أن يتعرف على المصير من الميسر (ت ـ ج). تحقق هذا في مراحل: دعا محمد في البدء إلى الطريق نحو الحقيقة بشكل عام فقط، وقد تبعه البعض بينما قاومه آخرون (ت ـ ج). لم يتغير الوضع إلا بعد الهجرة؛ وقد انضافت الآن قوانين وتعليمات مفصلة (فرائض) ـ أساس الجماعة المدينية (خ). لكن هذا النسق التأريخي لا يطبق بشكل منتظم وإنما يعتمد عليه النص نوعا ما بشكل غير متطور؛ ويرجع الفضل في قدرتنا على التعرف عليه إلى واقع أنه تابع تأثيره في المرجئة ولعب دورا في رسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتي. أدخل هناك بعد ذلك في سياق مناقشة العقيدة[1]. هذا بالضبط ما ينقص هنا: مصطلح الإيمان، هناك لا يرد ذكر المرحلة الممهدة للفرائض. يبقى غير واضح أيضا فيما تختلف هذه الفرائض عن السنة؛ فالأخيرة

(١) أنظر الصفحة ١٩٤.

تُذكر إلى جانبها، لكنها مرتبطة ارتباطا وثيقا بالقرآن وتطرح كما هو واضح على أنها تستند إليه (د ـ ذ).

من هذا العرض التاريخي تنمو المشكلة المستهدفة عندئذ عضويا: لا يزال أبو بكر وعمر يمثلان الوحدة الأصلية؛ ولكن يعقبهم «أناس الفرقة الأولى». يدين المرء للأولين بالولاء؛ ولكنه يقف متحفظا إزاء الأخيرين. هذا *أمر ورأي* ولم يعد مجرد رد فعل تاريخي. لذلك سيفصل عن المقدمة بصيغة اعتراف خطابية (ش) لدينا عنها وثائق أخرى أقدم[1]. يأتي في الأخير تعريف الإرجاء (ط) والدفاع عنه مع الآية القرآنية المذكورة (ظ). ما هو أكثر أهمية للمؤلف، إذا جاز لنا الحكم من خلال الحجم، هو الهجوم على السبئية الذي يتبع مباشرة (ع ـ ك)؛ هنا يتواجد الخصوم الذين يفكر فيهم. صحيح أنه يعد النقاط المختلفة التي يخرجون فيها عن الإجماع الإسلامي؛ لكن الحاسم بالنسبة له أنهم يمضون بحماستهم لعلي أبعد مما ينبغي. يدخل هنا أيضا في جدل تأويلي؛ إنه يدحض ادعاءهم بأن النبي صمت عن «تسعة أعشار» القرآن (ق ـ ك). تشكل الخاتمة نداء ملحا جديدا: سيكون على كل مسلم أن يبرر موقفه أمام الله ذات يوم (ل ـ ن).

تنبهنا فقرة السبئية إلى أن النص الذي ينتمي إلى الكوفة بهذه الصورة أو تلك إما أن يكون قد صيغ هناك أو كتب مناسبا للأوضاع هناك. لكن حسن بن محمد بن الحنفية الذي ينسب النص إليه عاش كعلوي في الحجاز في رخاء. وهكذا فإنه لأمر مشروع أن يسأل المرء عما إذا لم تكن الأصالة التي تستند إلى النص مختلقة. لقد افترض كوك هذا أيضا: اسم لعلوي يمكن أن يحقق في الكوفة أكثر من غيرها نجاحا لأمر مشكوك في صحته، وقد جعل أحد أخلاف محمد بن الحنفية النقد على السبئية في كل الأحوال صعبا. [2] اختيرت من الآيتين القرآنيتين اللتين تسندان الوقف المرجئي وكانتا معروفتين لسالم بن ذكوان، بتروٍ

---

(١) أنظر الصفحة ١٣ والتي بعدها.

(٢) الأكثر وضوحا في: الإسلام والقوة ١٨.

تلك التي يمكن دحضها بسهولة. لكن يبدو لي أننا بهذا نتوقع من المزوِّر الكثير نوعا ما. من وجد نفسه مرة مرغما على أن يتخذ موقفا من الفرقة الأخيرة إلى جانب الفرقة الأولى كان في وضع يصعب معه أن يعود ثانية إلى سذاجة البداية وينسى مشكلة معاوية تماما. إننا ننجو من هذا بسهولة أكبر باستخدام تاريخ أقدم، هذا ما افترضُه. كذلك يفحص كوك، الذي له الفضل بالمناسبة في الترميم اللغوي للنص، تلك النصوص بإسهاب قبل أن يذهب إلى الافتراض أنها مع نصوص دينية أخرى تشكل جنسا من أجناس الرسائل اللاحقة تنتسب إليه كل هذه الاختلاقات[1]. إلى أي أكروباتيك يمكن أن يرغم المرء حين يفترض تزويرا يثبت لديه بشأن كتاب الإرجاء بالذات: صحيح أنه يضع هذا الجنس بشكل عام في العهد الأموي المتأخر، حين كانت كلمة *التابعين* لا تزال ذات أهمية ولم تكن قد فقدت قيمتها من خلال إحالتها إلى تاريخ قديم إلى حد بعيد[2]؛ لكنه يفترض بشأن كلمة الإرجاء فضلا عن هذا، أن المحدثين الكوفيين قاموا بتعديل النص في النصف الثاني من القرن الثاني[3].

إذا رفضنا هذا لأنه معقد جدا، تسقط أيضا فرضية كوك الثانية بأن المرجئيين كانوا ناشطين منذ البدء في سلوكهم السياسي وأنهم لم يتحولوا إلى نساك إلا في القرن الثاني فقط في ظل العباسيين. إن النموذج شديد النسقية؛ ويقدم أيضا بحجج شديدة العمومية[4].

كان الوضع أكثر تعقيدا؛ لم تسلك المجموعات المرجئية سلوكا واحدا دائما في الأوضاع والأماكن المختلفة. إلا أن الشعار الأصلي كان التحفظ. ورد في كتاب الإرجاء، ربما للمرة الأولى على الإطلاق؛ لم يكن المرء يعرف يومها أنه لن

(١) العقيدة ١٥٤.
(٢) قارن بشكل خاص بشأن كتاب الإرجاء المصدر السابق ٨٨ و ١٥٥.
(٣) المصدر السابق ٨٣، كذلك في *الإسلام والقوة* ٢٠.
(٤) الإسلام والقوة ٢١ والصفحة التالية؛ بالتفصيل في *العقيدة* ٣٣ وما يليها.

يحتمله. إلا أن المؤلف كان يتكهن بأنه ستكون ثمة مقاومة[1]؛ فقد كانت السبئية لا تزال حية في الكوفة. لكن الأعمال الانتقامية المتبادلة بالذات التي تبعت عصيان مختار في الكوفة[2] حتمت إظهار الحذر السياسي، ألا وهو الإرجاء، بشكل مناسب. هذا بالطبع مسألة خبرة شخصية؛ كان بين أولئك الذين تخلوا عن التحفظ ثانية ليقاتلوا مع ابن الأشعث شبان كثيرون. كان باستطاعتهم أن يستشهدوا بأن الأمر لا يتعلق في هذه الانتفاضة بعلي أو عثمان، وإنما بالأمويين. هكذا فكر أيضا المرجئيون الذين أصبح سالم بن ذكوان ضدهم. كانت الاضطرابات في ظل مختار يومذاك ماضيا سحيقا[3].

بهذه الدعوة إلى استخدام تاريخ سابق لم يتضح بعد أن النص يرجع بالفعل إلى حسن بن محمد بن الحنفية. ولم يثبت بعد ذلك أن حسن تكيف في دعوته مع سياسة السلام لعبدالملك وربما تفاوض تحت ضغط معين، كما كنتُ قد اقترحت مرة في وقتها كفرضية للعمل[4]. مهما يكن فإن الحسن لم يكن حجازيا نقيا؛ وقد انتسب إلى السبئية وهو في العراق إذا صدقنا الأخبار[5]. وهكذا فإنه أمر قليل الفائدة أن نضع مع كوك الأصل الحجازي والكوفي للمرجئة في مواجهة بعضهما[6].

لم يكن في ذلك الوقت في الحجاز مرجئة بالطبع[7]؛ ولكن إذا كان حسن قد أراد أن يؤثر في الكوفة فإنه كان يعرف بالتأكيد عما يتحدث. لا أستطيع الآن أن

(١) النص ١، م؛ الجملة ليست واضحة تماما.

(٢) قارن روتر، الحرب الأهلية الثانية ٢١٧ وما بعدها مع إحالات إلى المصادر الأقدم.

(٣) يحدد الحنبلي خَلال تأريخا متأخرا جدا حين يفسر الإرجاء كرد فعل على هزيمة ابن الأشعث (المسند ٣٣٨، ٨ وما يليها). إلا أن ابن بطة يستشهد في تأييد ذلك بابن قتادة (الإبانة الكبرى ٨٨٩ رقم ١٢٣٥).

(٤) بدايات ٤ والصفحات التالية.

(٥) قارن الآن روتر، المصدر السابق ٢١٥ وما بعدها.

(٦) العقيدة ٧٩ وما يليها.

(٧) أنظر الفصل ب ٣.١.١.٤ و ٢.٢.١.٤.

أضيف شيئا عن علاقته بعبدالملك؛ ولكن الأمر لا يتعلق بها في هذا الموضع في كل الأحوال.

تقييم إيجابي حول فرضيتي، روتر، المصدر المذكور سابقا، ص ٢٥٠ وما بعدها؛ تقييم سلبي، ن. كالدر في: Journal of Semitic Studies, Manchester 28/1983/180 وما يليها. يرى كالدر في كتاب الإرجاء مناقشة لمصطلح السيادة؛ ويعتبر «الصبغة السياسية» أمرا ثانويا. قارن الآن أيضا حسن قاسم مراد في: دراسات إسلامية ٢٦/ ١٩٨٧/ ١٩١ وما يتبعها. على المرء أن يقاوم إغراء تصنيف حسن ضمن تلك المرجئة التي تحدث عنها ميمون بن مهران (أنظرالصفحة ١٥٣). رغم أننا وجدنا وسطا مدينيا يمكن أن يكون قد استقى منه أفكاره، لكن من غير المتوقع أن يكون قد تبرأ منذ أن كان في المدينة من شيعة علي بسبب الخوف من السبئية، كما يدعي مأمون نقلا عن المرجئيين هناك. يبدو أننا بصدد توليف لمأمون كما قلنا سابقا. ـ كان جابر بن زيد الأزدي قد عرف كتاب الإرجاء (الفسوي {٢} ١٣، ٣ وما يليها؛ إضافة إلى هذا الفصل ب ٢.٢.٥.١). على العكس فكتاب الإرجاء الذي قرأه ابن حنبل على حفيده في السجن قد ألف من قبله (حنبل بن إسحاق، محنة ٤٢، ٤؛ أخذه الذهبي، تأريخ في ابن حنبل، مسند الجزء الأول، مقدمة ٩١، ١٣؛ يرد في سير أعلام النبلاء {١١} ٢٤٣، ٩ خطأ ابنه صالح بدلا من حفيده)؛ لا يزال النص محفوظا (قارن سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٥٠٨ رقم ١٧). إلا أن الطريقة التي يعرِّف بها إبن حنبل الإرجاء تشي بأنه كان مطلعا على الصيغ القديمة (ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة {١} ٣٢٩).

٢.١.١.٦ أطياف المرجئة حتى سنة ١٥٠ للهجرة

كان ثمة مرجئة نساك دائما، ولم يكن ثمة نظام أجنحة. لم تصلنا على سبيل المثال أخبار عن نشاطات سياسية لـ **أبي عبدالله عمر بن طارق الجمالي المرادي**

الضرير، الذي توفي بين ١١٦/ ٧٣٤ و ١٢٠/٧٣٨ [١]. يبدو أنه كان مثله مثل المرجئة الآخرين من عصره قريبا من الشيعة المعتدلين؛ حيث يعتبره أبو مخنف من رجاله المعتمدين لكتابه مقتل الحسين بن علي[٢]. ولكن لم تكن له علاقة بالخشبيين أو بالخوارج على السواء[٣]. كان ما يهمه هو الأشياء المشتركة بين جميع المسلمين[٤]. إذا صح ما ادعاه داؤد الأصفهاني بأنه كان عدا ذلك قدريا[٥]، فإن هذا لم يكن ليلفت النظر. كان ينحدر من عائلة عربية واعية لمكانتها[٦] وكان كثير الاختلاط بأبي عبيدة عامر، ولد عبدالله بن مسعود[٧]. كان ورعه معروفا حتى أن المرء اعتقد بأن صلاته مستجابة بوجه خاص[٨]. كان محمد ابن قيس الحمداني المرهبي أصغر منه سنا في ما يبدو[٩] وهو ينتسب إلى نفس القبيلة العربية الجنوبية مثل ضر بن عبدالله وولده. كان ينتمي إلى جيل أبي حنيفة،

---

(١) ١١٦ أو ١١٨ استنادا إلى ابن سعد، طبقات {٦} ٢٢٠، ١٠ وما يليها؛ ١١٨ أو ١٢٠ طبقا لخليفة، طبقات ٣٧٧ رقم ١٢١٦. يذكر لدى الكعبي كمرجئي، قبول ٢١٥ و ٢١٦، ١٠؛ ابن قتيبة، معارف ٦٢٥، ٢؛ ابن حنبل، علل ٢٦٨ رقم ١٧٢٩؛ البخاري {٣} ٣٦٨ وما بعدها رقم ٢٦٦٢؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {٣} ٢٥٧ وما بعدها رقم ١٤٢١؛ الفسوي {٢} ٧٩٧، ٥ و {٣} ٨٥ وما بعدها؛ الذهبي، ميزان رقم ٨٤٧٠ و تأريخ {٤} ٢٨٧، ٧ وما يليها؛ تهذيب التهذيب {٨} ١٠٢.

(٢) سيزگين، أبو مخنف ١٠٧ وما بعدها؛ قارن بصدد المزيد من الروايات التأريخية الطبري، فهرست تحت الاسم. روى عنه ضمن آخرين الشيعي أبان بن تغلب، الذي احتفظ من جانبه بعلاقات مع السنة (حلية {٥} ٩٩، ٨؛ أنظر حوله الفصل ٢.١.٣.٣.٢.٧.١.٣ من هذا الكتاب).

(٣) الطبري، تهذيب الآثار: مسند ابن عباس ٦٦٣ رقم ٩٨٤.

(٤) المقدسي، أحسن التقاسيم ٣٦٥ وما يليها؛ مترجم لدى ميكويل، Géographie humaine IV 49.

(٥) الكعبي ١٠٦، ٣، فضل ٣٤٤، ١٥، ابن المرتضى، طبقات المعتزلة ١٤٠، ١. إلا أنه يصادف في الإسناد أيضا رواية قدرية استنادا إلى مسعود (قارن فان أس، بين الحديث وعلم الكلام ٢٨).

(٦) قارن شجرة عائلته وشجرة عائلة أبيه لدى خليفة، طبقات ٣٣٢ وما بعدها، رقم ١٠٤٨ و ٣٣٧ رقم ١٢١٦.

(٧) الفسوي {٢} ٢٧٠، ٣ وما يليها؛ ٥٤٣، ٨ وما بعدها؛ ٥٥١، ١٥ وما بعدها؛ {٣} ١٨٦، ٣ وما بعدها. كان هذا قاضيا في ظل مطر بن ناجية الرياحي الذي انتقل إلى ابن الأشعث (خليفة، تأريخ ٣٦٥، ٩ وما بعدها و ٣٨٥، ١٢ وما بعدها).

(٨) الفسوي {٢} ٦١٦، ١ وما يليها؛ أيضا حلية {٥} ٩٤ وما يليها.

(٩) الفسوي {٢} ٧٩٦، ١١ وما بعدها.

فهو قد توفي إذن حوالى ١٢٠/ ٧٣٨ [١]. نقل المرء تأييدا للحركة، ولكن خطابيا فقط، عن **أبي عمرو قيس بن مسلم الجدلي العدواني**،الذي توفي عام ١٢٠/ ٧٣٨[٢]؛ يقال إنه «دعا» إلى الإرجاء (وكان يخاصم فيه) [٣]. إلا أن نسبه الجدلي لا علاقة له بقدراته الجدلية؛ إنه يرجع أكثر من ذلك إلى قبيلة بني جديلة، التي تنحدر في إحدى فروعها من عدوان، ابن **لعمرو بن قيس عيلان**[٤]. مما يستحق الانتباه أنه نقل ضمن آخرين عن حسن بن محمد بن الحنفية، ولكن مادة لا تلفت النظر باتجاهها المرجئي بالضرورة[٥]. رماه المرء بأن له ارتباطات بالشيعة[٦]؛ ربما يرجع الحديث هنا إلى خاصف النعل ـ علي) الذي يظهر في إسناده[٧]. كان يتولى في مسجد عشيرته مهمة الإمام؛ كان ورعه مشهورا[٨].

كان **أيوب بن عائذ بن مدلج الطائي البحتري**، يحتفظ بعلاقات مع الشيعة أيضا، وهو تلميذ للشعبي (المتوفى في ١٠٣/ ٧٢١) الذي كان مرجئيا حسب شهادة البحتري، ويبدو أنه كان على اتصال إلى جانب ذلك بزين العابدين [٩]. ـ ينطبق

---

(١) العقيلي، ضعفاء {٤} ١٢٦ وما بعدها رقم ١٦٨٥؛ الذهبي، تأريخ {٥} ١٣٥، ١ وما يليها؛ تهذيب التهذيب {٩} ٤١٣ رقم ٦٧٦. ثمة ما هو غير محدد لدى البخاري {١} ٢٠٩ رقم ٦٦١؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {٤} ٦١ رقم ٢٧٥؛ ميزان رقم ٨٠٩٢.

(٢) البخاري {٤} ١٥٤ رقم ٦٩١.

(٣) الفسوي {٢} ٧٩٧، ٥ وما بعدها. إضافة إلى هذا الكعبي، قبول ٢١٧، ١؛ الذهبي، تأريخ {٤} ٢٩٧، ١١؛ تهذيب التهذيب {٨} ٤٠٣ وما بعدها رقم ٧٢١.

(٤) ابن حزم، جمهرة ٤٨٠، ـ ٦ وما بعدها.

(٥) بدايات ١٠؛ إضافة إلى هذا كوك، العقيدة ٤١، ٧٧ و ٢٢١، الطبعة ٥.

(٦) قارن كوك ١٩٠، هامش ٩٧.

(٧) فضل بن شاذان، إيضاح ٤٥١، ٢ وما يليها؛ قارن Wensink: Concordance et Indices de la Tradition Musulmane II 35 a

(٨) ابن الجوزي، صفة {٣} ٧٢، ٣ وما يليها.

(٩) البخاري {١١} ٤٢٠ رقم ١٣٤٦، العقيلي، ضعفاء {١} ١٠٨ رقم ١٢٧، ميزان رقم ١٠٨٣؛ تهذيب التهذيب {١} ٤٠٦ وما بعدها رقم ٧٤٦ وهادي الساري {٢} ١١٨، ١٣ وما يليها؛ الأردبيلي، جامع الرواة {١} ١١٢. الذهبي هو الوحيد (؟) الذي يذكر ربما خطأ أيوب بن صالح بن عائذ. تأكدت شخصية الرجل من خلال العلاقة مع الشعبي (قارن مثلا الفسوي {٢} ٥٦١، ٨ وما يليها أيضا). يرد في تهذيب التهذيب عابد بدلا من عائذ.

شيء مشابه على أبي الأسود عمرو بن غياث الحضرمي الكوفي، الذي نقل حديثا لضر بن عبدالله مواليا لعلي[1]. وهو أيضا ينتمي إلى النصف الأول للقرن الثاني؛ وتشير إليه المصادر الشيعية كمعاصر لجعفر الصادق[2]. ـ نقل حديثا مواليا لعلي أيضا بعد ذلك بجيل أبو بكر (بن عبدالله بن قطاف) [3] النهشلي، وهو تميمي توفي في عيد الفطر من عام ١٦٦/ ٨ أيار/ مايو ٧٨٣ [4]. ولكن لا يرد ذكره لدى مؤرخي السيرة الذاتية الشيعة بعد ذلك. كان ناسكا[5]. يستند انتسابه إلى المرجئة إلى شهادات معتمد عليها[6]. ونتبين نبرة معادية للتشيع لدى أبي هيثم [7] خالد بن سلمه (بن هشام) بن العاص المخزومي[8]، الملقب بالفأفاء، أو ذي الشفة أو ذي الضرس[9] قريشي وجيه[10] كان له تأثير كبير لدى المرجئة الكوفيين. كان يكره عليا[11]؛ استُنتج هذا من حديث نقله واعتبر فيه محبة أبي بكر وعمر

---

(١) ميزان رقم ٦١٨٣. حول هذا الفصل ٢.١.١.١، الهامش ٢٤ من هذا الكتاب.

(٢) الأردبيلي {١} ٦٢٦ وما بعدها. كمرجئي لدى الكعبي، قبول ٢١٦، ١٢ وما بعدها وفي ميزان، في الموضع المذكور سابقا. (استنادا إلى ابن عدي).

(٣) هكذا بحسب ابن سعد {٦} ٢٦٣، ١١؛ روي الاسم بشكل مختلف. قارن أيضا خليفة، طبقات ٣٩٦ رقم ١٢٩٣.

(٤) ابن سعد، في الموضع المذكور سابقا؛ ميزان رقم ١٠٠٠٤. قارن الأحاديث لدى ابن حنبل، علل ١١٧ رقم ٧٠٢ و ٢٩٤ رقم ١٩٠٩ (حيث توصف عائشة وصفا غير إيجابي).

(٥) ابن سعد في الموضع المذكور.

(٦) ابن سعد؛ الكعبي، قبول ٢١٦، ١٠؛ ميزان؛ تهذيب التهذيب {١٢} ٤٤ وما بعدها رقم ١٧٩.

(٧) هكذا وفق ابن عساكر، تهذيب تأريخ دمشق {٥} ٥٢، ـ ٧ وما يليها.

(٨) قارن حول نسبه الزبيري، نسب قريش ٣١٥، ١٣ وما بعدها.

(٩) ابن حنبل، علل ٤١ رقم ٢٢١؛ الجاحظ، الحيوان {٧} ٨١، ١ وما يليها والبيان والتبيين {١} ١٢٩، ١٣ وما يليها؛ المصدر السابق أيضا {١} ١٣٠، ٧ و ٣٢٨، ٣. الفأفاء هو شخص يعاني من صعوبة في الكلام أو يفأفئ (قارن لين ٢٣٢٣ تحت الكلمة موضوع البحث؛ فوك، بلاد العرب ٦٥). إنه لأمر يدعو إلى الدهشة أن يعترف به مع ذلك كخطيب. يبدو أن اللقب الثاني (ذا الشفة) يلمح في نفس الاتجاه؛ فقد كانت شفته السفلى مشوهة سببت له صعوبة في نطق الفاء.

(١٠) ابن حنبل، علل ١٥١، ١٠ وما بعدها. كان ينتمي إلى قريش البطاح، ولكن ليس إلى العوائل الوجيهة في مكة (الجاحظ، البيان {١} ١٢٩، ١٣ وما يليها و ٣٣٦، ٤ وما يليها).

(١١) العقيلي، ضعفاء {٢} ٥ رقم ٤٠٤؛ ابن عساكر، تهذيب تأريخ دمشق {٥} ٥٣، ٦؛ ميزان رقم ٢٤٢٦؛ تهذيب التهذيب {٣} ٩٦، ٦.

سُنّة[1]. وهذا يوضح لماذا رأيناه يقاتل مع عمر بن ضر في سنة ١٣٢/ ٧٥٠ إلى جانب ابن هبيرة ضد العباسيين. حين انتصر الثوريون من الشرق هرب إلى واسط. هناك انطلت عليه الخدعة بعد أن قاوم مع أصحابه يوما كاملا فخرج من مخبئه بعد وعد من المنصور إلا أن السفاح ـ أو قائد جيشه حسن بن قحطبة الطائي ـ لم يلتزم بالوعد فأعدم[2]. كان يومذاك شيخا طاعنا في السن؛ يقال إنه كان قد اعتبر نفسه منذ عهد عبد الملك أفضل خطباء عصره[3]. كان فضلا عن ذلك عالم الأنساب لقبيلته[4]. يروى أن الخليفة هشام كلفه نظرا لعلمه الواسع أن يقوم مع شخص آخر بتأليف كتاب (مثالب العرب ومناقبهم)[5].

إلا أن النشاط الذي قوي بين المرجئة ثانية خلال اضطرابات أواخر العهد الأموي لم يشمل «المدرسة» كلها بالتأكيد. لم يقاوم الكثيرون العباسيين، وخاصة أولئك الذين تعاطفوا معهم في كل الأحوال بسبب موقفهم الموالي لعلي في البداية على الأقل. ولكن بقي آخرون كما يبدو هادئين في البداية. فهنا على سبيل المثال **عاصم بن كليب بن شهاب بن المجنون الجرمي**، توفي في بداية خلافة

(١) ابن حنبل، علل ١٥١ رقم ٩٤٥؛ الفسوي {٢} ٨١٣، ١ وما يليها. لا يبدو لي محتملا أنه لم يكن على علاقة بالمرجئة وأن الشيعة فقط اعتبروه مرجئيا بسبب موقفه المخلص للحكومة كما يخمن مادلونغ (قاسم ٢٣٤) حيث يظهر عمر بن ذر إلى جانبه.

(٢) قارن التقارير المختلفة اختلافا بسيطا لدى خليفة، تأريخ ٦١٠، ٦ وما يليها والطبري {٣} ٦٩، ١٦ وما يليها؛ أيضا ابن سعد، طبقات {٦} ٢٤٢، ٤ وما يليها وكذلك الجاحظ، البيان والزبيري، نسب قريش، في الموضع المذكور؛ بَحشَل، تأريخ واسط ٩٨، ٧ وما بعدها؛ الذهبي، تأريخ {٥} ٢٣٩، ١٣ وما يليها. حول هذا بريتيس، مذاهب الإمامة ٤٨.

(٣) البيان {١} ٣٤٦، ٧ وما يليها، عقد {٤} ٥٤، وما يليها. صحة الطرفة ليست فوق كل شك على أية حال. يصادف كخطيب (قريش) في البيان أيضا {١} ٣١٤، ٣ و ٣٢٨، ٣ وكذلك في الحيوان {٧} ٨١، ٦.

(٤) البيان {١} ٣٣٦، ٤.

(٥) قارن سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٢٦٢؛ هناك أيضا حول التأريخ السابق. هل سماه ابن المديني لذلك زنديقا؟ (الكعبي، قبول ٨، ٣).

المنصور[١]، وبحسب رواية أخرى عام ١٣٧/ ٧٥٤ ـ ٧٥٥ [٢]. كان جده من صحابة النبي[٣]؛ وقد قاتل أبوه في ايران[٤] وكان في الكوفة أحد أتباع مالك الأشتر[٥]. وكان هو شخصيا معلما لأبي بكر النهشلي وكانت له مثله كما يبدو ميول تنسك[٦]. ـ بقي متحفظا في البدء أيضا **أبو سلمى مسعر بن كدام بن زبير بن عبيدالله الهلالي الأحول**، توفي بين ١٥٢/ ٧٦٩ و ١٥٥/ ٧٧٢ [٧]، أحد منتسبي بني هلال بن عامر[٨] وكان كما هو واضح الشخصية البارزة بين المرجئة الكوفيين في أربعينات القرن الثاني. مشيرا إلى نسبه تحدث سفيان الثوري عن المرجئة كهلالية[٩]؛ يروى أنه كان معاديا له حتى أنه لم يشارك في تشييعه ـ مثله مثل الزيدي حسن بن صالح ـ[١٠]. يبدو أن تأثير قناعات مسعر المرجئية على الحديث كان يزعجه، فقد تصرف مسعر كداعية: دافع بمقولات لابن مسعود وغيره ضد من يشك في إيمانه[١١]. وفسر كلمات للنبي[١٢] استخدمت من قبل خصومه كحجة على أن الخطيئة تفسد الايمان[١٣]. نقل ابنه عبدالله عنه حديثا مفاده أن لعقوبة

---

(١) ابن سعد، طبقات {٦} ٢٣٨، ٥.

(٢) ميزان رقم ٤٠٦٤؛ تهذيب التهذيب {٥} ٥٥ وما بعدها رقم ٨٩.

(٣) قارن خليفة، طبقات ٢٦٢ رقم ٧٤٧؛ ابن عبدالبر، استيعاب رقم ١١٨٦؛ ابن حجر، إصابة {٢} ١٥٨ وما بعدها رقم ٣٩٣٤ تحت اسم شهاب بن المجنون الجرمي.

(٤) الطبري {١} ٢٦٩٥، ١٠ وما يليها.

(٥) المصدر السابق {١} ٣٢٢٧، ١٨ وما يليها.

(٦) قارن أيضا الكعبي، قبول ٢١٧، ٢؛ العقيلي، ضعفاء {٣} ٣٣٤ وما بعدها رقم ١٣٥٦؛ خليفة، طبقات ٣٨٤ رقم ١٢٤٤.

(٧) في سنة ١٥٢ بحسب ابن سعد، طبقات {٦} ٢٥٣، ١٥ وابن قتيبة، معارف ٤٨١، ١٥؛ في سنة ١٥٣ بحسب خليفة، طبقات ٣٩٣ رقم ١٢٧٢ و تأريخ ٦٦٢، ١؛ في سنة ١٥٥ بحسب ابن سعد، طبقات {٦} ٢٥٣، ١٧ وأبي زرعة ٢٩٨ رقم ٥٢٥ = ٥٧٩ رقم ١٦١٩ = الفسوي {١} ١٤١.

(٨) إبن حزم، جمهرة ٢٧٤، ١؛ قارن أيضا ابن سعد، طبقات {٦} ٢٥٣، ١٥ والفسوي {٢} ٦٥٨ وما يليها.

(٩) ابن حنبل، علل ٣٥٨، ـ ٤؛ خلال، مسند ٢٧٠، ٦ وما بعدها.

(١٠) ابن سعد، طبقات {٦} ٢٥٤، ١ وما بعدها.

(١١) ابن أبي شيبة، الإيمان ٩ رقم ٢٦ ـ ٢٨؛ ابن سعد، طبقات {٦} ١٢٠، ٢٠ وما يليها.

(١٢) كوك، العقيدة ٧٧ وما بعدها.

(١٣) ابن حنبل، علل ٣٥٨ رقم ٢٣٦٦. يسمع كوك من هذه الكلمة، بحسب تقديري، الكثير من الشك =

جهنم نهاية[١]. حين شتم مسلم البطين[٢] في الكوفة المرجئة كان مرتاعا[٣]. استمع لدى أبي حنيفة؛ وقد وجد المرء ذلك بالنسبة لمحدث أمرا غير معتاد تماما[٤]. بعد عقد من الحكم العباسي لم يعد يحتمل؛ فدعا عام ١٤٥ إبراهيم بن عبدالله إلى استلام الحكم في الكوفة. وقد أخذ عليه أصدقاؤه المرجئيون هذا، فحدثت قطيعة بينهم[٥]. ربما جعل منه داؤد الأصفهاني لهذا السبب قدريا[٦]. وإلا فليس ثمة ما يمكن أن يدعم هذه الفرضية؛ وقد زعم المرء على العكس من ذلك انه قال إن مذهب القدر هو أبجدية الكفر[٧]. وقد أكد المرء في ما بعد على علمه وورعه[٨].

٢.١.١.٧ حلقة أبي حنيفة

بهذا حان الوقت الذي لم نعد نستطيع فيه أن نغفل الدور الذي لعبه أبو حنيفة. إنه ليس معروفا مثلما هو الحال بالنسبة لأهميته لمدرسة القانون الكوفية؛ لكن المشكلة في المجالين متشابهة: فبقدر عدم الاختلاف على ثقل شخصيته، يصعب

= (العقيدة ٤٥ و ١٧٦، هامش ٢٠).

(١) ميزان رقم ٤٥٩٩. روى عن أبيه فقط (العقيلي، ضعفاء {٢} ٣٠٤ رقم ٨٨١).

(٢) قارن حوله تهذيب التهذيب {١٠} ١٣٤ رقم ٢٤٤.

(٣) الفسوي {٢} ٦٥٨، ٨ وما بعدها و {٣} ٩٩، وما بعدها.

(٤) الكردري، مناقب أبي حنيفة {٢} ١١١، ٢ وما يليها. قارن حول إرجاء مسعر، ابن سعد أيضا، طبقات {٦} ٢٥٤، ١ وما يليها؛ ابن قتيبة، معارف ٦٢٥، ٦؛ الكعبي، قبول ٢١٥. (استنادا إلى الكرابيسي)؛ الذهبي، ميزان رقم ٨٤٧٠، الذهبي، تذكرة الحفاظ ١٨٨ وما يليها رقم ١٨٣ وتأريخ {٦} ٢٨٨، ١٢ وما بعدها؛ تهذيب التهذيب {١٠} ١١٣ رقم ٢٠٩. رَوى بين ما روى عن موسى بن أبي كثير وعن عمرو بن مرة.

(٥) أبو الفرج، مقاتل ٣٦٦، ٧ وما بعدها؛ مع أبي حنيفة المصدر السابق ٣٦١، ٩ وما يليها؛ حول هذا فان آرندونك Opkomst 309 ومادلونغ، قاسم ٢٣٤.

(٦) الكعبي، مقالات ١٠٦، ٣، فضل ٣٤٤، ١٥، ابن المرتضى، طبقات المعتزلة ١٤٠، ١.

(٧) الفسوي {٢} ٦٨٩ وما بعدها. غير أنه لم يذكر كيف ينبغي فهم القدر هنا.

(٨) قارن حول هذا عزمي، دراسات ١٤٩؛ الطبري، فهرست، تحت الكلمة؛ الفسوي، فهرست، تحت الكلمة؛ حلية {٧} ٢٠٩ وما يليها، ابن الجوزي، صفة {٣} ٧٢ وما يليها. «التقارير العدائية» لدى ابن سعد التي يتحدث عنها مادلونغ (قاسم ٢٣٨، هامش ٦٢) تقوم على سوء تفاهم؛ ما قيل فقط هو أنه كان من فرط ورعه يتنقل بين بيته والمسجد (قارن المتوازية في المصدر السابق ٢٥٣ وما بعدها).

فصل إسهامه عن إسهام معلميه وتلاميذه. من الجدير بالاهتمام أنهم بدورهم يجمعون المعرفة القانونية والقناعة المرجئية. وقد شاع أن غالبيتهم من *الموالي*؛ وهم لا يعملون كقضاة وإنما كخبراء، والعقيدة المرجئية لا تمثل بالنسبة لهم تماما شعارا سياسيا كما هو واضح بل هي موقف فقهي أساسي. تأتي مسألة تعريف الإيمان في المقدمة؛ لم نعد نسمع تقريبا أن على المرء أن يرجئ حكمه على شخصيات تاريخية معينة. يكمن هذا التطور في طبيعة الأمر: ففي بداية القرن طرحت مشكلة وجود جيل آخر إلى جانب جيل علي وعثمان لم ينشط تحت أعين الأحياء، والآن، في اضطرابات نهاية العصر الأموي وبعد الثورة العباسية كان الامتداد الزمني قد نما نموا كبيرا شأنه شأن التنوع الجغرافي والايديولوجي لأحداث غير مسيطر عليها حتى أن المرء لا يستطيع سوى التعميم. أصبح المرء يفكر الآن في جميع المسلمين، صار الإرجاء يعني أن يرجئ المرء حكمه على أفعال المسلمين الآخرين ما دام انتماؤهم للجماعة يتحدد من خلال الشهادة. أصبح المصطلح نفسه مجرد ملصق، وصار الآن أقل مركزية حتى أن أبا حنيفة استطاع أن ينفيه عن نفسه[1]. المسألة الحاسمة بالنسبة للمستقبل هي المظهر المحلي: يتساوى جميع المسلمين من خلال عقيدتهم.

٢.١.١.٧.١ الرواد

ترجع الروايات الكوفية بكثرة كما هو معروف إلى إبراهيم النخاعي. فهو المرجع الذي اقتبس منه أبو يوسف وكذلك الشيباني أكثر من أي مؤلف آخر[2]. تبدو انعكاساته القانونية أكثر تطورا من تلك التي لـ «رجال القانون السبعة» من المدينة، الذين عاشوا في نفس الفترة[3]. لكنه لم يحب المرجئيين كما رأينا[4].

---

(١) أنظر الفصل ٢.١.١.٧.٣.١ من هذا الكتاب.

(٢) شخت، أصول ٣٣؛ إضافة إلى هذا الفصل ٢.١.١.١ من هذا الكتاب.

(٣) المصدر السابق ٢٤٥.

(٤) أنظر الفصل ٢.١.١.٢ من هذا الكتاب.

الحال مختلفة مع تلميذه أبي اسماعيل حماد بن أبي سليمان مسلم (بن يزيد بن عمرو) الأشعري، معلم أبي حنيفة، الذي توفي في ١١٩/ ٧٣٧ وربما في ١٢٠/ ٧٣٨ [١]. تحول بعد موت معلمه إلى المرجئة بصورة استعراضية وأثار بهذه الخطوة الاستياء[٢]. وقد قال له الشيعي سلمة بن كحيل[٣] الذي كان في اعتداله قريبا من ابراهيم النخاعي مواجهة، إنه كان حتى الآن رأسا ولم يعد الآن سوى ذنب[٤]. نشرت فيما بعد الإشاعة بأن خمسة كوفيين أغنياء بينهم عمرو بن قيس الماصر وأبو حنيفة[٥]، جمعوا أربعين ألف درهم لإغرائه بتغيير حزبه[٦]. وكلاهما في الواقع مديح؛ فلا بد أن تكون مكانته كبيرة جدا. روى سفيان الثوري (المتوفى في ١٦١/ ٧٧٨) [٧] في ما بعد أن شبانا مثله تسللوا خلسة إلى الحلقة الدراسية لحماد بعد أن أصبح من الغلاة[٨]؛ ولكن مهما يكن لم يستطع المرء أن يتجاهله. يذكره شَخت كأول شخصية تاريخية في مدرسة القانون العراقية بكل معنى

---

(١) التأريخ ١١٩ بحد ذاته موثق توثيقا ضعيفا فقط (لدى الشيرازي، طبقات ٨٣، ٤)؛ إلا أنه لا يبدو سلسا مثل الرقم المدور ١٢٠ الذي يصادفه المرء في كل مكان، في المصادر المبكرة أيضا (خليفة، طبقات ٣٧٦ رقم ١٢١٤؛ أبو زرعة ٢٩٥ رقم ٥١٣؛ ابن سعد، طبقات {٦} ٢٣٢، ١٥؛ فهرست ٢٥٦، ٥ وما بعدها؛ الفسوي {٣} ٣٤٨، ٢ وما يليها؛ أبو نعيم، ذكر أخبار أصفهان {١} ٢٨٨، ٨).

(٢) أخبار مفصلة حول هذا لدى العقيلي، ضعفاء {١} ٣٠٢ وما يليها. قارن أيضا أبا زرعة ٢٩٥ رقم ٥١٣؛ ابن سعد، طبقات {٦} ٢٣٢، ٢٢؛ معارف ٤٧٤، ٦ و ٦٢٥، ٢ وما بعدها؛ الذهبي، تأريخ {٤} ٢٤٤، ٧ وما يليها وكذلك ميزان رقم ٢٢٥٣ ومرة أخرى رقم ٢٢٧١، إيضا رقم ٨٤٧٠ (استنادا إلى السليماني، المتوفى في سنة ٤٠٤/ ١٠١٤)؛ تهذيب التهذيب {٣} ١٦ وما يليها رقم ١٥. حول هذا مادلونغ، قاسم ٢٣٤، سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٤٠٤ وما بعدها.

(٣) حوله الصفحة ٢٤٤.

(٤) العقيلي {١} ٣٠٤، ـ ٩ وما يليها. نسب المرء هذا القول في الأوساط غير الشيعية في ما بعد إلى معمر بن راشد (المتوفى في سنة ١٥٤/ ٧٧٠) الذي كان أصغر سنا بجيل كامل (أبو زرعة ٦٧٥، ٨ وما يليها)؛ لم يعتد بسلمة بن كحيل هناك. المواجهة بين «الرأس» و «الذنب» محببة في النصوص الإيرانية أيضا (قارن دينكارت، ترجمة دي ميناسك ٢٢٥ ٢١٣.

(٥) كان كلاهما أصغر بجيل.

(٦) العقيلي {١} ٣٠٤، ١٠ وما يليها.

(٧) أنظر بصدده الصفحة ٢٢١.

(٨) الفسوي {٢} ٧٩١، ٨ وما يليها؛ العقيلي {١} ٣٠٣. نقلت الرواية في ما بعد من قبل حماد إلى إبي حنيفة (الكردري، مناقب أبي حنيفة {٢} ١٣ وما بعدها).

الكلمة[1]. وقد قدم مرة بعد ٧٢٨/١١٠ بين حكام بلال بن أبي بردة، تمثلية في البصرة[2]. لم يكن يقيم وزنا للعلماء المكيين الذين تعرف عليهم خلال الحج[3]. كان عليه أن يكافح من أجل هذه المكانة في ما يبدو. إذ كان ينحدر من أسرى الحرب الذين جيء بهم حين احتل أبو موسى الأشعري أو أحد ضباطه أصفهان في عام ٢٣/ ٦٤٤. دخل أبوه الإسلام على يد أبي موسى وكان هو نفسه مولى لابنه إبراهيم. إلا أن الأب كان يومذاك لا يزال بالتأكيد صغير السن، وقد وقع في ملكية معاوية كما يبدو؛ فقد استخدمه هذا كساع، حين تفاوض أبو موسى لدى التحكيم في دومة الجندل كممثل لعلي وقدمه لذاك هدية مع تسعة عبيد آخرين ـ غالب الظن بعد أن انتهت المفاوضات لصالحه[4]. ولا نعرف أي مهنة مارسها حماد وأبوه. إلا أن حماد كان في الظاهر في السنوات الأخيرة غنيّا حقّا؛ كان يعطي صدقات سخية[5] وأثار بين ورعي البصرة استياء من خلال مظهره الأنيق[6]. أدخله قضاة الكوفة يومذاك، المرجئي محارب بن دثار وكذلك سلفه عبدالله بن نوف التيمي، في جلساتهم كمستشار[7]. يقال إنه أدخل في البصرة عبر زيارته تقاليد أكثر صرامة في الإسناد[8]. إلا أن سلسلة الشهود

---

(١) أصول ٢٣٧ وما يليها؛ هناك أيضا حول العلاقة مع إبراهيم النخاعي. يبدو مستبعدا جدا أنه كان قاضيا كما يدعي ابن النديم (فهرست ٢٦٥، ٥).

(٢) ابتعد المرء هناك عنه بالطبع (الفسوي {٢} ٧٩١، ٥ وما يليها؛ العقيلي {١} ٣٠٧، ٥ وما يليها (بمسحة معادية للحنفية).

(٣) العقيلي {١} ٣٠٢، ٩ وما يليها.

(٤) قارن الأخبار لدى أبي نعيم، ذكر {١}٢٨٨، ٨ وما يليها؛ ابن قتيبة، معارف ٤٧٤، ٤ وما بعدها؛ خليفة، تأريخ ١٦٧ وما يليها (خاصة ١٦٨، ١٢) وطبقات ٣٧٦ رقم ١٢١٤؛ أيضا إنسكلوبيديا الإسلام، الطبعة الجديدة {٤} ٩٩ ب. لا أعرف كيف اتفقت الأسماء العربية لجد حماد التي وردت لدى أبي نعيم وحده. تسجيل الأحداث على أية حال ليس مؤكدا.

(٥) قارن القصص لدى أبي نعيم، ذكر {١} ٢٨٩، ١٧ وما يليها.

(٦) العقيلي {١} ٣٠٧، ٣ وما يليها.

(٧) قارن بشأن الأخير وكيع {٣} ٢٤، وما يليها؛ أنظر بصدد محارب الصفحة ١٦٨ من هذا الكتاب.

(٨) ابن سعد، طبقات {٧} ٢، ٢٢ وما يليها؛ الفسوي {٢} ٢٨٢، ٤ وما يليها؛ إضافة إلى هذا الفصل ب ٢.٢.٣.٣ تحت كلمة قتادة.

الكوفيين التي يستند فيها إلى ابن مسعود والتي استخدمها أبو حنيفة كثيرا حُرِّمت خارج المدينة[1]. سجل حماد حين كان يستمع لدى إبراهيم النخاعي ملاحظات موجزة على ألواح من الخشب؛ ويقال إن المعلم لم يكن يحب هذا العمل[2]. اتضح في ما بعد أنه كان يفضل لو احتفظ بتصريحاته حول «المجاز والمحرم»، بينما كان الأعمش، الذي كان أصغر منه بجيل يعرف أكثر منه عن محاضرة قانون الميراث[3]. ـ المعلم المرجئي الثاني لأبي حنيفة هو **علقمة بن مرثد الحضرمي** توفي في نفس الفترة التي توفي فيها حماد[4]، وكان هو أيضا تلميذا لإبراهيم النخاعي[5]. إلا أنه لا يكتسب بالنسبة لنا ملامح محددة. فلم يكن من رجال القانون وإنما أقرب إلى المحدث والمؤرخ[6]. يحفظ **مسند أبي حنيفة** بعض ما نقله؛ يستنبط منه أنه كان خصما للقدرية[7]. وقد تعددت الشهادات على موقفه المرجئي[8].

٢.٧.١.١.٢ عن حياة وتأثير أبي حنيفة

كان أبو حنيفة نعمان بن ثابت بن زوطا التميمي، المتوفى في ١٥٠/ ٧٦٧، خزازا غنيّا ينحدر مثل الكثير من العلماء الآخرين من هذه الفترة من عائلة إسلامية منذ

---

(١) فان أس، بين الحديث وعلم الكلام ١٩.

(٢) أبو زرعة ٦٧٥ رقم ٢٠٤٥؛ ابن سعد، طبقات {٦} ٢٣٢، ٤ وما بعدها؛ الفسوي {٢} ٢٨٥ وما بعدها. حول هذا عزمي، دراسات ٦٦ (قارن أيضا المصدر السابق ٨٢ وما بعدها).

(٣) ابن سعد، طبقات {٦} ٢٣٢، ٦ وما يليها.

(٤) في نهاية ولاية خالد القسري (استنادا إلى خليفة، طبقات ٣٧٨ رقم ١٢٢٢)، هذا يعني ١٢٠/ ٧٣٨ (خليفة، تأريخ ٥٢٢، ٨).

(٥) ابن حنبل، علل ٥٦، ٨.

(٦) قارن الطبري، الفهرست تحت الاسم؛ ابن أبي داؤد السجستاني لدى جفري، *مواد* ٢٢، ٢ وما يليها.

(٧) فان أس، بين الحديث وعلم الكلام ١٨٩.

(٨) ابن حنبل، علل ٢٦٨ رقم ١٧٢٩؛ الكرابيسي لدى الكعبي، قبول ٢١٦، ٣ وما بعدها؛ أبو داؤد، سنن {٢} ٢٧٢، ٢؛ تهذيب التهذيب {٧} ٢٧٨ وما بعدها رقم ٤٨٥. ـ أمر مستبعد تماما أنه كان شاهدا على عقد الصلح بين علي ومعاوية كما يدعي ابن مزاحم استنادا إلى ما يزعم أنه أصل (وقعة صفين ٥٨٦، ٤)؛ يظن أن المعني هو سميّه علقمة بن قيس النخاعي.

جيلين[١]. كان عبر جده مولى تيم الله بن ثعلبة، إلا أن أصله أدخل فيما بعد في المشاحنات المدرسية بشكل لم يعد معه ما هو جدير بالتصديق في الإضافات التي ترفع من شأنه أو تحط من قيمته. ذُكر غالبا أن جده ينحدر من شرق ايران؛ إلا أن تحديد المكان الذي يتذبذب بين كابل، ترمذ ونسا، يظهر أننا ربما نكون أمام روايات محلية مختلفة اكتسبت أهمية لسبب واحد هو أن مدرسته انتشرت في شرق ايران دون عقبات. علق المرء هناك أيضا أهمية على كون أجداده لم يُستعبدوا من قبل المسلمين في أي وقت، وأعطاه نسبا يرتبط باسم مرزبان من الجيل الرابع يربطه بالموظفين الساسانيين الكبار أو الأرستقراطية المحلية الايرانية[٢]. هذا لا ينسجم مع اسم **زوطا** جده الذي نقل بصورة موثوقة تقريبا؛ فلهذا أصل آرامي ويعني «الصغير»[٣]. وهكذا يحق للمرء أن يرجح التقارير التي تقول إنه ينحدر من الأنبار، أي أنه من أبناء الريف، الذي اعتبره المرء من النبطيين.

لا نسمع شيئا عن أبيه، ووفق ابن حبان، المجروحون {٣} ٦٣ والصفحة التي تليها كان خبازا، ولكن إذا اعتمدنا على النص فهذا أكثر انطباقا على جده. أم أن الخباز يرجع إلى كون ابن حبان قد أخطأ في مكان ما في قراءة يبيع الخز فقرأها يبيع الخبز.

لا نكاد نعرف شيئا عن حياته أيضا. كانت تجارته مزدهرة، وقد حفظت لنا الصدفة اسمي اثنين من أصحابه اللذين رعيا مصالحه في نيشابور كنوع من المشاركة. أصبح أحدهما في ما بعد قاضيا هناك[٤]. ولكن لم يعد المرء قادرا بعد

(١) آخذ التفاصيل التالية مع تعديلات معينة وإضافات من المقال المفصل لأبي حنيفة من أو. ف. عبدالله في: ايران {١} ٢٩٥ وما يليها؛ قارن أيضا شَخت في إنسكلوبيديا الإسلام الطبعة الجديدة {١} ١٢٣؛ جي. واكين في قاموس العصور الوسطى {١} ٢٦ وما بعدها؛ الأنصاري في إنسكلوبيديا الدين {١} ١٩ وما يليها.

(٢) الخطيب البغدادي، تأريخ بغداد {٨} ٣٢٥، ١٩ وما يليها. يستند المرء في النسب على حفيد أبي حنيفة، إسماعيل بن حماد الذي كان في ما بعد قاضيا متنفذا وربما علق أهمية على الأصل الرفيع (المصدر السابق ٣٢٦، ١ وما يليها؛ الفهرست ٢٢٥، الهامش ١).

(٣) قارن ليفي، قاموس العبرية الجديدة والكلدانية {١} ٥٢١.

(٤) حفص بن عبدالرحمن البلخي (الصيمري، أخبار أبي حنيفة ٣٤، ـ ٥ وما بعدها؛ أنظر بصدده الفصل =

ذلك على تصور أبي حنيفة كمجرد تاجر، استغرب المرء أن رجل قانون ذكي مثله لم يعيَّن قاضيا أبدا، واختُلِقت قصص مفادها أنه امتنع بالطريقة المعتادة عن قبول المنصب. إذا كان ينحدر فعلا من النبط فإن امتيازه الاجتماعي حتى بعد القفزة الاجتماعية في ظل العباسيين غير كافية لمثل هذا المنصب[1]. فضلا عن هذا وقف ابن أبي ليلى (المتوفى عام ١٤٨/ ٧٦٥) في طريقه، وهو أحد أفراد عائلة وجيهة من الأنصار، احتل المنصب في الكوفة من ١٢٠/ ٧٤١ وحتى موته عدا فترات انقطاع قصيرة. كانت له بعض الخلافات معه، كان ابن أبي ليلى يمثل وجهات نظر قانونية أخرى[2]، ولم يحب المرجئة أيضا[3]. ويقال إنه استغاث بالسلطة لأنه لم يعد يحتمل نقد أبي حنيفة.

إذا كان أبو حنيفة قد أدخل في السجن في أواخر حياته وحتى يدعى أنه مات هناك فليس لذلك علاقة بهذا الخلاف ولا برفضه أن يكون قاضيا، وإنما بتعاطفه مع النفس الزكية وأخيه إبراهيم على الأرجح؛ كان له نفس موقف مسعر بن كدام[4]. يقال إنه عضد إبراهيم ماليا ونصح الفزاري (المتوفى في ١٨٨/ ٨٠٤) بالمشاركة[5]. يتذكر المرء في ذلك أنه أرسل قبل ذلك بعقدين من السنين أسلحة وخيولا إلى زيد بن علي؛ وقد استتابه الحاكم يومذاك أيضا. كان في وقت الانتفاضة في بغداد بالصدفة غالب الظن؛ فقد عيَّنه المنصور للتفاوض مع العمال

= ب ٣.١.٤.٢). كان الآخر بشار بن قيراط النيسابوري، وهو قانوني أيضا تعامل وفق الطريقة الكوفية (الصيمري ٦٤، ١٠ وما بعدها؛ حوله ميزان رقم ١١٧٨).

(١) بتفصيل أكبر حول هذا في الفصل ب ٢.٢.٣.

(٢) الشافعي، أم {٧} ٨٧ وما يليها. حول هذا شَخت في إنسكلوبيديا الإسلام الطبعة الجديدة {٣} ٦٨٧ وسيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٥١٨؛ أيضا جي. ماترن، ابن أبي ليلى، قانوني وراوية الإسلام المبكر (أطروحة، بون ١٩٦٨).

(٣) الخطيب البغدادي، تأريخ بغداد {٨} ٣٨٠، ١٣ وما يليها.

(٤) ثمة شهادة على هذه العلاقة لدى الصيمري ٨٧، ٦ وما يليها؛ أنظر حول مسعر الصفحة ١٨٣.

(٥) الخطيب البغدادي، تأريخ بغداد {٨} ٣٨٥، ١ وما يليها (حاليا الفسوي {٢} ٧٨٨، ٥ وما يليها)؛ بوجه عام ايران {١} ٢٩٩ أ وكذلك فيسكيا ـ فاغميري في: فرانسيسكو غابريللي ٣١٨، الهامش ١ وگيماريت، Livre des Religions 465، هامش ٥٧. أنظر بصدد الفزاري الصفحة ١٢٧.

حول بناء العاصمة ومراقبة الحساب الصحيح للطابوق.
قارن بصدد ما سبق ص. أ. العلي، بغداد ١/ ٢٢٨. لا يكاد يكون التعرف على ترابط هذه الأحداث ممكنا بعد أن اكتسب مظهرا مثاليا لاحقا. لا بد أن يكون الحاكم الذي استتاب أبا حنيفة في عهد زيد بن علي هو يوسف بن عمر الثقفي، إلا أن خالد القسري الذي عزل في ١٢٠/ ٧٣٨ قبل الانتفاضة بما يقرب من السنتين يذكر إلى جانبه. لقد عرف المرء فيما عدا ذلك أن هذا قام بفعاليات ضد «الكفار»؛ لذلك يذكر أن سبب استتابته الاعتقاد بطبيعة القرآن (تاريخ بغداد ٣٨١، ٨ وما يليها وما يسبقها؛ المزيد في الصفحة ١٩٢). مع ملاحظة استخدام فعل استتاب. وقد جرى الحديث أحيانا عن صدام مع ابن هبيرة؛ يقال إنه أراد أن يعين أبا حنيفة مفتشا ماليا (الصيمري ٥٧، صفحة ٤ والصفحة التي تليها) - ويدعى أن انان بن داؤد، الجد الأعلى للقرائيين، قد التقى به في السجن في بغداد. إلا أنه في النقل اليهودي حيث ذُكِر هذا، كان الحديث في البدء عن مسلم «حكيم» فقط؛ التشخيص أمر ثانوي (قارن نيموي في: دراسات سامية ج. لوف الصفحة ٢٤٤ وما يتبعها. وأنطولوجيا كارايتا الصفحة ٤ والصفحة التي تليها؛ أيضا م. أ. كوهن في: The Jewish Quarterly Review, London/Philadelphia. ٦٨/ ١٩٧٧ - ١٩٧٨/ ١٣٢ وبين شماي في: تفيرسكي، دراسات في التاريخ والأدب اليهوديين في القرون الوسطى ٤). تناول ف. دورنمات المشهد في: علاقات (الأعمال، المجلد ٢٩)، الصفحة ٨٢ وما يليها.

يبدو أن علاقة وثيقة ربطت أبا حنيفة بمعلمه حماد بن أبي سليمان؛ يجوز للمرء أن يفترض أنه سمى ابنه حماد تيمنا بهذا. إلا أنه استمع أيضا لدى ربيعة بن عبد الرحمن في المدينة[1]؛ وبسبب التقارب في الطريقة سمي ذاك في ما بعد ربيعة

(١) أبو زرعة ٥٠٧ رقم ١٣٣٣.

الرائي. وبالمناسبة، اتهم الاثنان بالوقوع في أخطاء لغوية؛ وكان الشافعي أول من أتقن العربية[1]. كان الأخير ينحدر من أصل عربي نقي؛ الاتجاه واضح[2]. جرى تداول ثرثرة من هذا النوع طيلة قرون.

إلا أن الأمر تعلق غالبا بأشياء مميزة للطريقة الحنفية. أهمل الكوفيون الحديث من أجل اختتامات منظمة تتكون من قواعد عامة أو آراء صحابة النبي[3]؛ لذلك سماها المرء قياسا[4] أو ماذا لو؟ ـ أيها الملأ (أصحاب الرأيت أو الرأيتيون) [5]. في ذلك قام أبو حنيفة وكذلك أبو يوسف بجمع الحديث بطريقة منظمة؛ كان المدنيون أقل اهتماما بذلك[6]. ولكن كان المرء في العراق أكثر انتباها؛ اعتبر الخبراء نقل أبي حنيفة ناقصا عموما[7]. أضيف إلى ذلك أن الحنفيين على العكس من الشافعي وتلاميذه لم يعترفوا بالآحاد كحجج[8]. لذلك تمسك الخصوم

---

(١) الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه {٢} ٢٩، ١ وما يليها؛ قارن أيضا الخطيب البغدادي، تأريخ بغداد {٨} ٣٣٢، ١٥ وما يليها والهامش ٢٤ في هذا الفصل.

(٢) بشكل مختلف قليلا لدى فوك، بلاد العرب ٣٦ وما بعدها.

(٣) قارن أبيات القاضي الكوفي ابن شبرمة (المتوفى ١٤٤/ ٧٦١) لدى وكيع {٣} ٩٧، ١٣ وما بعدها. حول هذا شخت، أصول ٢١، إلا أنه يتحدث ببساطة عن «عراقيين». هذا هو الاستعمال اللغوي لأهل المدينة والسوريين (قارن الفسوي {٢} ٧٥٧، ١٠ وما بعدها والمؤلفين المتأخرين بالطبع). هكذا مثلا الطوسي، تبيات {٢} ٢٣٥، ٢؛ ولكن إلى جانب أبي حنيفة وأصحابه، المصدر السابق ٢٦٩؛ ١٢). ينبغي في هذا ملاحظة أن التطور في البصرة مضى بشكل مختلف في البداية (أنظر الفصل ب ٢.٢.٣.٣)؛ لقد نسي المرء هذا في ما بعد.

(٤) الصيمري ٦٩، ـ ٦؛ قارن أيضا الكوثري، لمحات الناظر في سيرة الإمام زفر (القاهرة ١٣٦٨)، الصفحة ١٧، ـ ٦ وما بعدها.

(٥) يدعى أن ذلك ما ذهب إليه الشعبي (قارن نعمان القاضي، فرق إسلامية ٢٨٩)؛ وثائق كثيرة لدى ابن بطة، الإبانة الكبرى ٥١٥ وما يليها. بوجه عام حول هذا گولدتسيهر، الظاهريين ١٣ وما يليها وبيركلاند، المعارضة الإسلامية القديمة ١٠.

(٦) شخت ٢٧. قارن بصدد أبي يوسف، الأنصاري في Arabica 19/1972/256 وما يليها؛ نقل فيما عدا هذا مسند أبي حنيفة وجمعه غالب الظن. (قارن سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٤١٤). ينبغي في ذلك مراعاة أن أهل الرأي وقفوا ضد كتابة الحديث أحيانا، لتجنب تثبيت الرواية) گولدتسيهر، دراسات محمدية {٢} ١٩٤ وما بعدها وشولر في: الإسلام ٦٦/ ١٩٨٩/ ٢٢٦).

(٧) قارن الأحكام في تأريخ بغداد {٨} ٤١٤، ٤ وما يليها؛ ابن حبان، المجروحون {٣} ٦٣، ٣ إلخ.

(٨) شخت ٤١ وما بعدها؛ أيضا ابن قيم الجوزية، الانتصار والترجيح، طبعة الكوثري، صفحة ٨، ـ ٤.

بقصص رفض أبي حنيفة ـ مثل عمر بن عبيد أحيانا ـ أحاديث معينة فيها أو انتقص منها معتبرا إياها من منتجات الخيال[1]. وأبعد من ذلك يدعي عبدالوارث بن سعيد من البصرة[2] أنه سمعه يصف كلاما لعمر بأنه «كلام الشيطان» [3]. لم يكن البصريون على أية حال في البداية يتحدثون عنه بخير، وقد لمس تلميذه **يوسف السمتي** استياءهم[4]. استهان خليل بن أحمد بكتبه[5]؛ ترجع الأحكام حول المعرفة الناقصة للعربية لدى أبي حنيفة إلى النحويين البصريين[6]. ويقال إن عبدالله بن عون اعتبره أشأم مولود في الإسلام[7]. إلا أن هذه المقولة كانت مناسبة حتى أن المرء وضعها في فم آخرين: الأوزاعي مثلا أو سفيان الثوري[8]. كانا يؤيدان في ذلك مراكز الجدل الباقية: سوريا والحجاز (أو الكوفة). جمع المؤرخ والمحدث السوري أبو زرعة مادة ضد أبي حنيفة[9]؛ وتبرأ خليل بن مرة من (مدينة) الرقة من حماد بن أبي حنيفة[10]. وفي الحجاز انتشرت كلمة منسوبة للنبي مشكوك في صحتها تلمح إلى أبي حنيفة كـ **«قرن الشيطان»**[11]. ويمثل رد

---

(١) الخطيب البغدادي، تأريخ بغداد {٨} ٣٨٧، ٣ وما يليها. (لدى الكوثري مع تعليق، تأنيب الخطيب ١١٢ وما يليها)؛ ابن حبان {٣} ٦٩ وما يليها؛ الكردري، مناقب {٢} ١٠٧ وما يليها؛ حول هذا جوينبول، تقاليد المسلمين ١٢٠ وما بعدها.

(٢) أنظر بشأنه الفصل ب ٢.٢.٦.٣.٢؛ كان تلميذا لعمرو بن عبيد.

(٣) الخطيب البغدادي، تأريخ بغداد {٨} ٣٨٨، ٨ وما يليها.

(٤) أنظر الفصل ٢.٢.٣.٣.

(٥) التوحيدي، بصائر {٣} ٦٠١، ٣ وما يليها.

(٦) أبو زيد الأنصاري (لدى القفطي، إنباه {٢} ٣٣، ٦ وما يليها)، أبو عمرو بن العلاء (لدى التوحيدي، بصائر {٣} ٣٠٥، ٥ وما يليها ولدى الخطيب البغدادي، الهامش ١١ أعلاه).

(٧) الخطيب البغدادي، تأريخ بغداد {٨} ٣٩٩، ٥ وما يليها، أخبار أخرى لدى الفسوي {٢} ٧٧٩ وما يليها؛ أنظر أيضا الفصل ب ٢.٢.٧.٢ حول معاذ بن معاذ. راجع المرء التصريحات النقدية حتى أيوب السختياني (المتوفى ١٣١/ ٧٤٩) بجرأة (الخطيب البغدادي، تأريخ بغداد ٣٩٧، ١٠ وما يليها).

(٨) المصدر السابق ٣٩٨، ٥ وما يليها.

(٩) تأريخ ٥٠٥ وما يليها.

(١٠) القشيري، تأريخ الرقة ١١٣، ١٣ وما بعدها.

(١١) الفسوي {٢} ٧٤٦ وما يليها.

الفعل المكي الفصل الرافض تماما في كتاب الضعفاء للعقيلي[١]. في المدينة بدأ المقاومة كما يبدو أحد تلاميذ **ربيعة الرائي**، أبو وليد بن كثير الراني[٢]. ثم ما لبث أن احتل مالك مكان الصدارة بعد وقت قصير[٣]. تندر المرء حول السفسطة العراقية: إذا لاط أحد ما بدجاجة ميتة ووضعت هذه بيضة، وإذا فقست هذه البيضة عن فرخ - هل يجوز أكله؟[٤] في هذا أغفل المرء عمدا أن الرأي الكوفي لم يؤدِّ فقط إلى قضم زبيب مدرسي وإنما سمح أيضا بمرونةٍ ملحوظةٍ في أدب الخيال على سبيل المثال.

لم ينج أبو حنيفة من النقد في الكوفة نفسها أيضا. لا نحتاج هنا إلى الاهتمام بهجمات على شخصه مثل أبيات الهجاء لحماد عجرد[٥]، ولكن بقصيدة لمساور الوراق تتحدث عن أصحاب المقاييس وتتخذ من الخلافات الطرائقية ذريعة؛ نعلم من الخبر فضلا عن هذا أن تلاميذ أبي حنيفة مارسوا الضغط على الشاعر وحملوه على التراجع[٦]. ضمَّن **ابن أبي شيبة** الذي ينحدر من الكوفة مصنفه كتابَ الرد على أبي حنيفة[٧]. أما الشيعة فقد كانوا لا يعرفون المهادنة؛ استهانوا بالقياس. تناقش **شيطان الطاق** مع أبي حنيفة ويبدو أنه تناول هذا الموضوع بوجه خاص[٨]؛ ثم انعكست الحجج في روايات الجماعة على جعفر الصادق[٩]. تمسك المرء بين

---

(١) ٢٨٠ {٤} وما يليها.

(٢) الجاحظ، البيان {١} ١٤٨ وما يليها؛ السمعاني، أنساب {٦} ٤٩ وما يليها؛ وثائق أخرى في فان ايس، الهيدروغرافيا الإسلامية المبكرة ٢، هامش ١.

(٣) الخطيب البغدادي، تأريخ بغداد {٨} ٤٠٠، ٢ وما يليها.

(٤) قاضي عياض، ترتيب الدارك {١} ١٥٠ وما يليها.

(٥) الأغاني {١٤} ٣٣٣، ٧ وما يليها؛ التوحيدي، بصائر {٣} ٤٦٩، ٩ وما يليها. يظن أنها نقلت إلى أبي حنيفة لاحقا (قارن الأغاني ٣٣٣، ١٧ وما يليها وناگل، الرشاد ٣٣٨ وما بعدها).

(٦) الأغاني {١٨} ١٥١، ١١ وما يليها؛ الصيمري، أخبار أبي حنيفة ٨٥، ٩ وما يليها؛ ابن حبان {٣} ٧٢، ١١ وما يليها.

(٧) ١٤٨ {١٤} وما يليها؛ حول هذا سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/ ١٠٩.

(٨) أنظر ٣٣٨ وما بعدها.

(٩) قارن الوثائق لدى ناگل، الرشاد ٢٢٢؛ إضافة إلى هذا الكشي ١٨٨ رقم ٣٣١؛ التبريزي، احتجاج {٢} ١١٠ وما يليها؛ المجلسي، بحار {٢} ٢٨٦ رقم ٣ وما يليها، {١٠} ٢٠٣ وما يليها رقم ٧ ـ ٨ و ٢١٢=

الشيعة بالحَكَم بن عتيبة، معاصر لحماد بن أبي سليمان، الذي حجب تماما من قبل هذا ثم من قبل أبي حنيفة(١).

في خراسان وما وراء النهر استطاعت شهرة مؤسس المدرسة أن تتسع على أفضل وجه؛ أمسك الحنفيون هناك بالكتاب طيلة قرون عديدة، لم تنجح الدعاية المضادة لأوساط مقاتل بن سليمان(٢) أو ابن المبارك(٣)؛ وكان على الشافعيين أيضا الذين تبنوا هذا كله ثانية أن يقاتلوا طويلا(٤). تكاثرت الروايات في مدح أبي حنيفة(٥). ليس صدفة أن تكون القبة فوق قبره في بغداد قد أقيمت بإيعاز من موظف سلجوقي كبير ينحدر من خوارزم(٦).

٢.١.١.٧.٣ آراء أبي حنيفة الفقهية

روى أبو يوسف في ما بعد كيف وجد أبو حنيفة طريقه إلى علوم القانون؛ كان

= وما يليها رقم ١٣، ٢٢٠ وما يليها رقم ٢٠ و ٢٢ وما يليه، {٤٧} ٢١٣ رقم ١؛ القاضي النعمان، اختلاف أصول المذاهب ١٤١، ١ وما يليها. في المصادر السنية أيضا مع اختلاف بسيط: زبير بن بكار، موفقيات ٧٥ وما يليها رقم ٢٥؛ التوحيدي، بصائر {٢} ٥٣٩، ٤ وما يليها و ٥٤١ وما يليها؛ ابن طولون، شذرات ذهبية ٨٥ وما بعدها؛ القليوبي، نوادر، ترجمة ريشر، الأعمال {٢٢} ٥٣٧ وما بعدها.

(١) أنظر الصفحة ٢٤٢ والتي تليها من هذا الكتاب. أن يكون المرء قد حاول أن يخرب العلاقة بين حماد وأبي حنيفة بالحديث عن التوتر بسبب خلق القرآن ليس كوفيا وإنما نقل من الخارج (الخطيب البغدادي، تأريخ بغداد {٨} ٣٨١، ٢ وما يليها؛ حول هذا الكوثري، تأنيب ٨٩ وما يليها).

(٢) قارن الخطيب البغدادي، تأريخ بغداد {١٣} ٤٠٢ وما يليها حلم محمد بن حماد الذي كان من أتباع مقاتل (حوله لسان الميزان {٥} ١٤٧ رقم ٤٩٥).

(٣) الخطيب البغدادي، تأريخ بغداد {٨} ٤٠٤، ٤ وما يليها؛ ابن عدي، الكامل ١٦٩، ٤ وما يليها.

(٤) هكذا تقريبا عبدالقاهر البغدادي (قارن سبكي، طبقات {٢٥} ١٥٤، هامش، ٥ وما يليه). جمع ابن حبان، وهو شافعي أيضا، أحاديث ضد أبي حنيفة (المجروحون {٣} ٦٥، ١١ وما يليها). كان الخطيب البغدادي الذي تشكل سيرته لأبي حنيفة بالغة الإسهاب ({١٣} ٣٢٣ ـ ٤٢٣) كنزا للمواقف السلبية، (إلا أنه ثمة أخبار إيجابية أيضا إلى جانبها)، شافعيا أيضا كما هو معروف. بذل محمد زاهد الكوثري جهده لدحض هذه واحدة واحدة (تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب، بيروت ١٤٠١/ ١٩٨١).

(٥) قارن مثلا الشوكاني، فوائد ٤٢٠ رقم ١٨٥؛ كذلك نصوصي غير المستخدمة حول كرامية ٤٩.

(٦) المقدسي، ابن عقيل ١٨٦ وما بعدها؛ حول هذا ابن الجوزي، منتظم {٩} ١٢٨، ٥. قارن حول الموضوع الآن أيضا جيفوني، أوصاف الإمام أبي حنيفة في أدب الفرق في: الكرمل ٨/ ١٩٨٧/ ٣٩ وما يليها.

قد فكر في علوم أخرى أولا دون أن يجد فيها ما يرضيه[١]. وكانت هذه علوم الأدب، حين يجيء دور علم الكلام، يُضَمِّن أبو يوسف حديثه، مماشيا للعصر تماما، أن المرء يتهم بسرعة بالزندقة ويمكن أن يفقد رأسه. كان أبو يوسف رئيس قضاة في عهد هارون، كان هنا حذرا بالتأكيد. يقال إنه انتقد المغامرات الفقهية لمعلمه؛ ويقال إن هذا كان جهميا ومرجئيا[٢]. وهذا لا يصح بالتأكيد إلا جزئيا. لم يكن الجدل في علم الكلام في حياة أبي حنيفة مستكرها كما أصبح في ما بعد. يقال إنه سافر في شبابه عشرين مرة إلى البصرة ليتجادل هناك مع الإباضيين والمعتزلة وغيرهم[٣]. ويزعم أن الشافعي قد اعتبره مؤسس علم الكلام مباشرة[٤]. إنه كان قد تناول مسائل فقهية فهذا ما نعرفه من مخطوطاته. يستنتج منها دون أدنى شك أنه كان مرجئيا. وعلى العكس فلم تكن له علاقة بالجهمية. نشأت التهمة غالب الظن حين ربط المرء بينه وبين خلق القرآن. ثم تابع الخصوم التخيل: يزعم أن امرأة من ترمذ تنتمي إلى جهم جاءت إلى الكوفة ونظمت حلقة للنساء هناك؛ وخلال ذلك أربكت أبا حنيفة بالسؤال، أين يوجد الله[٥]. وقد نجم عن ذلك أنها أصبحت نفسها زوجة جهم[٦]، وفي الآخر قيل إن لدى أبي حنيفة تلميذة هي أمة لجهم جاءت من خراسان، مدفوعة بالتبجيل مضت تمسك بمقود بعيرها عبر الكوفة[٧].

---

(١) الخطيب البغدادي، تأريخ بغداد {٨} ٣٣١، ١٤ وما يليها؛ الصيمري، أخبار أبي حنيفة ٥، ١٠ وما يليها؛ قارن جوينبول، الرواية الإسلامية ١١٩ وما بعدها.

(٢) الفسوي {٢} ٧٨٢، ٧ وما يليها و ٧٨٣، ٥ وما يليها؛ الخطيب البغدادي، تأريخ بغداد {٨} ٣٧٥، ٨ وما بعدها؛ وكيع، أخبار {٣} ٢٥٨، ٥ وما يليها.

(٣) عبد العزيز بن أحمد البخاري، كشف الأسرار (تعليق على أصول البسدوي) ٩، ١٩ وما يليها.

(٤) الخطيب البغدادي، تأريخ بغداد {٨} ١٦١، ٩ وما يليها.

(٥) البيهقي، الأسماء والصفات ٥٣٩ وما يليها (استنادا إلى نوح بن أبي مريم؛ أنظر حوله الفصل ب ٣.١.٢.٢)، الذهبي، العلو للعلي الغفار ١٦٨، ٧ وما يليها والكوثري، تأنيب ٧٣، ٣ وما يليها.

(٦) الخطيب البغدادي، تأريخ بغداد {٨} ٣٧٥، ١٧.

(٧) نفس المصدر ٣٧٥، ١٩ وما يليها.

ربما ذكرت المرأة في الصيغة الأصلية بصورة ثانوية. فثمة تقرير يفيد أن أبا حنيفة تجادل مع دهري حول «مكان» الله؛ وأن رأيه في ذلك أن الله ليس له مكان ثابت، مثلما لا يمكن تحديد مكان الروح في الجسد (القاهرة، مجامع م ١٠٥؛ سجله سيزگين في تأريخ المخطوطات العربية١/ ٤١٨ {١٢}). ـ لم تكن مسألة خلق القرآن في حياة أبي حنيفة مطروحة بإلحاح. إلا أن المرء استطاع أن يكتشف لاحقا كيف كان قد اتخذ قراره. لقد استنكر أن يحلف المرء بالقرآن، لأن القرآن هو شيء آخر غير الله؛ كان المقصود بـ «شيء آخر غير الله» بحسب المفهوم الذي كان سائدا يومذاك وفي فترة لاحقة «مخلوقا» (قارن مادلونغ في: الكتاب التذكاري لباريجا، صفحة ٥٠٨ وما يليها) ولأن الحنفية اختلفوا في هذه النقطة عن جميع الآخرين فقد احتفظ المرء بالمسألة في ذاكرته. عدا هذا لم يمكن إغفال كون أغلب الحنفيين قد ساندوا السلطة خلال المحنة؛ شغلوا يومذاك جميع المناصب المهمة تقريبا (أنظر الفصل ت ١.٢.٣.٣ و ٤.٣.٣) لذلك عزا المرء خلق القرآن إلى مؤسس المدرسة (تأريخ بغداد {٨} ٣٧٧، ٦ وما يليها؛ الأشعري، الإبانة ٢٩، صفحة ٤ وما يليها، ترجمة كلاين صفحة ٧٦ والصفحة التي تليها)؛ يقال إن حفيده اسماعيل ابن حماد فعل ذلك في حضور المأمون مباشرة (ابن الداعي، تبصرة العوام ٩٢، الصفحة ٩ وما يليها). إلا أن المرء نسي أن بشير المصري وهو حنفي، أول من صاغ العقيدة (تاريخ بغداد {٨} ٣٧٨، ٤ وما يليها)؛ ثمة تقارير موازية تتحدث بصورة غامضة تماما عن الزندقة لدى أبي حنيفة. (الفسوي {٢} ٧٨٦، ٧ وما يليها وما قبلها ٢ وما يليها). يتحدث أتباع مدرسته الذين لم يعودوا يؤيدون خلق القرآن عن أنه نفسه رفض المذهب كاختراع جاء به جهم (تأريخ بغداد{٨} ٣٧٧، ١٨ وما يليها) أو أنه اتفق مع تلميذه أبي يوسف بعد نقاش طويل جرى على طريقتهما المتسامحة (الأشعري، إبانة ٢٩ وما بعدها، حنفي، فرق مفترقة ١،٨٩ وما يليها). بينما نجد موقفا إسلاميا حديثا لدى أ. مؤمن في: Hamdard Islamicus ٩/ ١٩٨٦، الجزء الثالث ٣/ ٤١ وما يليها.

١.٣.٧.١.١.٢ الرسالة إلى عثمان البتي

أثر أبو حنيفة كقانوني من خلال نظريته وحسب. لا نملك كتبا له في هذا المجال؛ وهو لم يؤلف أيضا مثل هذه الكتب. وعلى العكس نُقلت مؤلفات عقائدية عديدة تعود إليه. لا يزال معظمها متيسرا، واحتمال صحة واحد منها على الأقل كبير جدا: رسالة أرسلها إلى عثمان البتي في البصرة. نص الرسالة لا يزال موجودا؛ يُذكَر فيها أبو حنيفة (كمرسل) وكذلك عثمان البتي (كمرسل إليه). تسبقها رواية تبقى منذ منتصف القرن الثالث في خراسان (خاصة بلخ) وفي ما وراء النهر. يمكن تشخيص أكثر رواتها، وهم كما يبدو ينتمون جميعا إلى مدرسة أبي حنيفة القانونية. تبدأ السلسلة من الكوفة وبغداد؛ أول الثقاة هو أبو يوسف[١]. إنه أمر يدعو للاستغراب أن الرسالة الأصلية ربما تكون قد أرسلت إلى البصرة؛ يتوجب على المرء أن يفترض أن أبا يوسف احتفظ بنسخة منها، فقد كانت النية أن تكون الرسالة رسالة رسمية مفتوحة؛ وقد أوردها ابن النديم ضمن مؤلفات ابي حنيفة.

فهرست ٢٠٦، ٢ (حيث يقرأ المرء بتي بدلا من بستي). إلا أنه ينبغي الانتباه إلى أن المخطوطات اليدوية المنفردة تختلف عن بعضها اختلافا كبيرا حينا وصغيرا حينا آخر؛ ولا توجد لها حتى الآن طبعة نقدية (قارن التعليق حول النص {٢} ٥). تظهر رواية أخرى أيضا تختلف عن الأولى تماما في ما عدا أبي يوسف (المحقق سليم آغا ٥٨٧، الصفحة ١٧٤أ). وبحسب ابن أبي وفاء، الجواهر المضيئة {١} ١٤٨، ١٠ فإن حفيد أبي حنيفة، إسماعيل بن حماد هو الذي جمع المخطوطة، لكنه لا يظهر في كلتا الروايتين. قارن حول العلاقة بين عثمان البتي وأبي حنيفة تأريخ بغداد أيضا {٨} ٣٩٩، ١٧ وما بعدها وموفق بن أحمد، مناقب أبي حنيفة {٢} ١٠٢. وافق على صحة الأصل

---

(١) النص {٢} ٥، البداية.

شاخت (في: الشرق ١٧/ ١٩٦٤/ ١٠٠، الهامش ٤) وكما هو واضح كوك أيضا (العقيدة ٣٠) ضمن آخرين.

قارن حول نفس الموضوع كتاب العالم والمتعلم وكتاب الفقه الأبسط. إلا أن الأول هو حوار تعليمي ألفه أبو مقاتل السمرقندي (المتوفى في ٢٠٨/ ٨٢٣) مستندا إلى أفكار أبي حنيفة[١]، بينما يرجع العمل الأخير في محتواه الأساسي إلى أبي مطيع البلخي[٢] (المتوفى في ١٩٩/ ٨١٤) لقد حاول كلاهما بالتأكيد أن يبقى وفيا لروح معلمه؛ ولكن الأمر يتعلق بتقاليد مدرسية ايرانية. وهكذا رغم أنه يحق لنا أن نستخلص من الكتابين أشياء متوازية، لكن علينا أن نتعامل بحذر مع المادة الخاصة. لا سيما أن الفقه الأبسط هو أكثر تطورا بشكل واضح[٣]. لهذا جرى تناول الرسالة على انفراد أولا.

يرد في المقدمة[٤] أن ثمة اختلافا فقهيا بين أبي حنيفة وعثمان البتي (ت)، إلا أن علاقتهما كانت علاقة صداقة بوجه عام (ب وكذلك م)، أكد عثمان في رسالة لمح أبو حنيفة إليها إلا أن نصها لم يصلنا، على نقطتين: أن أبا حنيفة مرجئي، وأنه سَمّى الخاطئ مؤمنا ضل(ت). برر نقده بأن على المرء أن يقدم النصيحة لأخيه في العقيدة (ب) [٥]، ولم يكن لدى أبي حنيفة أيضا اعتراض على ذلك. إنه يتناول التهمتين بالتفصيل[٦]؛ إلا أنه يعرض في البدء موقفه الأساسي. يقدم

---

(١) أنظر حوله الفصل ب ٣.١.٢.٤.

(٢) أنظر حوله الفصل ب ٣.١.٢.١.٣؛ إضافة إلى هذا سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٤١٤. تتلامس الرواية مع تلك التي في الرسالة المفتوحة إلى عثمان البتي في شخص الفقيه نصير بن يحيى من بلخ (المتوفى ٢٦٨/ ٨٨٢) الذي أخذ النص عن أبي مطيع.

(٣) أنظر الفصل ٢.١.٧.٣.٣ من هذا الكتاب.

(٤) النص {٢} ٥، ب ـ ث.

(٥) هكذا أيضا كحديث (A. J. Wensink: Concordance et Indices de la Tradition Musulmane IV 459 b) مستخدما على سبيل المثال من قبل الشافعي في مقدمة رسالته (٥٠، ٦ وما يليها).

(٦) قارن بشأن الأول ل، وبشأن الأخير س ـ ش خاصة. إلا أنه ينبغي مراعاة أن ل مع جميع الملاحظات التابعة لها في ت مفقودة في واحدة من المخطوطات (قارن التعليق).

نفسه «أصوليا» تماما: لا يريد أن ينجر إلى «البدع»؛ إنها تبعد الإنسان عن الله. إلا أن البدع هي كل ما ظهر بعد أن تفرق الناس. على المرء أن يتبع القرآن والنبي وممارسات الصحابة (ث)؛ حدث التفرق كما هو واضح في ما بعد[١]. رغم أنه جرى الحديث لاحقا عن «القرآن والسنة» (س)، لا بد أن يكون هذا هو المقصود؛ لم يقتبس من الحديث في الكتاب[٢]. لذلك يبدأ أبو حنيفة بمراجعة تاريخية (ج) كما نعرفها في كتاب الإرجاء[٣]. إلا أنه يصل بسرعة إلى الموضوع: دعا محمد في البدء إلى الإيمان فقط؛ القانون، الفرائض التي أصبحت بعض الأعمال بموجبها ملزمة أُوْحِيَ بها لاحقا (ج ـ ح). لنقل عموما إن المرء فكر هنا في الفَرق بين الفترة المكية والأخرى المدينية[٤]. يتولد الايمان من خلال اعتناق الإسلام؛ وهو يتكون من الشهادة بالتوحيد والاعتراف بالرسالة في حد ذاتها[٥]. إنه يخلق تضامنا مع بقية المسلمين: من دخل في الإسلام فلا يجوز المس بشخصه أو ملكه من قبل رفاقه في الدين. من ناحية أخرى ساد العداء للكفار، هذا يعني للذين يعبدون آلهة متعددة، الذين لم يهتدوا إلى التوحيد؛ كان يجب أن يقتلوا أو يرغموا على الدخول في الإسلام. ثمة تقنين خاص لأهل الكتاب وحدهم (ج). فعل الإيمان الذي يخلق هذا الفصل الجذري يوصف من قبل أبي حنيفة في ما يلي بالتصديق (ح ـ ظ). إنه يستخدم هذا المصطلح دون مقدمة، فضلا عن ذلك فهو يستخدم صيغة الاسم دائما دون أن يذكر أبدا الفعل الذي اشتق منه؛ تبدو الكلمة في أوساطه معروفة كمصطلح بشكل عام[٦]. وكما يقف الإيمان

---

(١) لا يقول أبو حنيفة بأي وسيلة يستخدمها. أميل إلى الافتراض أنه فكر في الخوارج في الدرجة الأولى. لا يخفي الجدل بين صحابة النبي أنفسهم، لكنه لا يريد أن يصدر حكما بشأنهم (ظ). وهكذا فهو لا يريد أن يستخدم تقييم «أهل البدع» بشأنهم.

(٢) قارن حول هذا أيضا كوك، العقيدة ١٧ و ٢٠.

(٣) «تعميم الرسالة»؛ أنظر الصفحة ٣٥ وما بعدها من هذا الكتاب.

(٤) رغم وجود تعاليم معينة في الفترة المكية بالطبع أيضا، مثل تلك المتعلقة بالصلاة.

(٥) قارن ج يعبر عن «الوحي» هنا من خلال الصيغة بما «جاء به (محمد) من الله»؛ إنه مميز لهذه الفترة (قارن المتوازيات في التعليق على النص {٢} ١٥، أ).

(٦) تبدو إمكانية الاختيار بين الإيمان والتصديق واضحة (قارن أيضا الهامش التالي).

مقابل الفرائض يقف التصديق مقابل العمل. ولم يكتسب الأخير أهمية إلا حين أطلع أهل التصديق، أولئك الذين دخلوا الإيمان، على الفرائض بالتفصيل. عندئذ يصبح الفعل مرافقا للإيمان أو يفترض على الأقل أنه كذلك؛ لم يترك القرآن شكا في هذا كما يثبت أبو حنيفة في المواضع المعنية (ح).

الواقع دون شك أنهما لا يتوافقان غالبا. إلا أن خرق فريضة من الفرائض لا يؤثر على فعل الإيمان؛ فلو كان الأمر كذلك لما جاز اعتبار المخطئ مؤمنا أو وفق صياغة أبي حنيفة عدم ربط صفة «الإيمان» به (ظ). إنه لا يتطرق إلى أن الخوارج والمعتزلة كانوا قد توصلوا إلى هذه النتيجة بالفعل؛ يظن أنها كانت مدحوضة بالنسبة له من خلال كون تضامن المسلمين الآخرين الذي نجم لديه من فعل الإيمان والحرمة القانونية للحياة والملكية (ج) أصبحا نافذين في نفس الوقت (خ). فهذه هي الأحكام التي تمخضت عن الاسم؛ كان أبو حنيفة يستخدم المصطلحين رغم أنه لم يكن قد ربطهما بشكل مؤكد بعد[١].

لكن الإيمان والأعمال لا يختلفان من الناحية الزمنية فقط وإنما في طبيعتهما أيضا؛ يمكن للأعمال أن تزداد أما الإيمان فلا (د). للإيمان لدى أبي حنيفة طبيعة شهادة؛ إنه يتكون من الاعتراف بوحدانية الله (ج). والتصديق أيضا لا يعني سوى اعتبار هذه المعرفة صحيحة والاعتراف بالحقيقة بحد ذاتها؛ ولأن مزيدا من التركيز ليس ممكنا فإنه يقع في الحال في مجال الأعمال. لا يستطيع أبو حنيفة أن يقدم لنا هنا دليلا من القرآن إلا بصورة غير مباشرة، إنه يساوي بين الإيمان والدين ثم يشير إلى أن الله فرض على المسلمين، طبقا للآية ١٣ من سورة الشورى، نفس الدين الذي لنوح وإبراهيم والأنبياء الآخرين. إذا كان الدين هو الاعتراف بحقائق معينة وليس تلخيص الفرائض، وهكذا فإن فعل الشهادة هذا هو نفسه في الواقع لدى جميع الناس سواء كانوا أنبياء أو مسلمين بسطاء[٢].

---

(١) قارن بصدد اسم ص أيضا إلى جانب خ و ض (حيث اسم التصديق بدلا من اسم الإيمان، ولكن بعد إضافة فقط)؛ قارن حول أحكام ض (إلى جانب حرمة). إضافة إلى هذا كوك ٩٤ أيضا.

(٢) قارن أيضا التعليق على هذا الموضع.

بهذا الكلام يكون قد اتضح لماذا يتوجب الاستمرار في تسمية المخطئ مؤمنا. ينتقل أبو حنيفة دون أن يعلن عن هذا بوجه خاص إلى المصطلح الثاني الذي تعرف عليه عثمان البتي على أنه مميز لتعريفه: «ضل». حول ذلك يقدم في البدء المصطلح المضاد: «الهدى»؛ ولهذا أيضا فلفعل الإيمان طابع آخر غير الذي له في الأعمال (ذ) يقال في الإجابة على السؤال لماذا يكون الأمر هكذا ما يلي: ـ رغم أنه ليس واضحا تماما كيف يريد أبو حنيفة الإجابة من خلال أسئلة خطابية عديدة. يستطيع المرء ويتوجب عليه أن يتعلم الفرائض؛ وعلى العكس فإن على المرء أن يعترف بالله والنبي بفعل الإيمان الذي هو الشهادة (ز). لذلك علم الله الفرائض، كما يثبت أبو حنيفة مستندا إلى الآية ١٧٦ من سورة النساء[١]، ولكن ليس فعل الإيمان كما هو واضح؛ كذلك يمكن أن يكون المرء جاهلا بالفرائض ولكن ليس بفعل الإيمان[٢]. وهكذا يتضح أيضا لماذا «يضل» المرء في الفرائض: إنه يجهل شيئا ما أو أنه لم يتعلمه بعد. وهذا يثبت أيضا استنادا إلى لغة القرآن(س)[٣]. يتجاوز أبو حنيفة خلال ذلك مواضع كثيرة في القرآن يعني فيها الضلال الرجوع عن الايمان[٤]؛ إنه يستطيع أن يفترض أنها معروفة. هنا يبدأ أيضا نقد عثمان البتي: إن مؤمنا ضل هو بالنسبة للخصوم تناقض في المصطلح. يؤكد أبو حنيفة على العكس من ذلك أن الهدى مثله مثل الضلال يتحقق على صعيدين (س)؛ لم يكن ازدواج معنى الإسناد يزعجه كما يبدو.

يتضح الأخير من كونه يأخذ مصطلح *مؤمن ضل* مثلما في حالة *التصديق* من الحديث؛ وهذا مفترض من قبل في سيرة سالم[٥]. إنه يقارن مفردة ضل مع

---

(١) صحيح أنه لا ينكشف من خلال المقتبس أن الأمر يتعلق هنا بفرائض، لكنه يتضح من سياقه المباشر؛ تتناول الآية مشكلة القرابة الجانبية (الكلالة)، والله يعلمنا حولها (يوفيكم في الكلالة).

(٢) يبدو لي هذا متضمنا في حجج أبي حنيفة على أية حال؛ إنه يفهم الكفر كما يبدو على أنه رفض واع وليس جهلا.

(٣) يعالج الموضع الأول الذي يدخل فيه أبو حنيفة (الآية ٢٨٢ من سورة البقرة) حق المرأة في الشهادة، والثاني الآية ٢٠ من سورة الشعراء، حول القتل الذي ارتكبه موسى.

(٤) قارن الآية ١٠٨ من سورة البقرة والآية ١١٦ من سورة النساء وغيرهما.

(٥) أنظر الفصل ٢.١.١.٤ من هذا الكتاب.

غيرها (ظالم، مذنب، مخطئ، عاصي، جائر) يستعملها عثمان البتي أيضا بالارتباط مع مؤمن (م). مما يجدر بالانتباه أنه لا يذكر إلى جانب ذلك تلك الكلمة التي كانت لدى المعتزلة في مركز تأملاتهم: فاسق. لم يستخدمها عثمان البتي في الظاهر كما فعل هو؛ فلم يكن معتزليا. إلا أن أبا حنيفة يحاول أن يدفع به إلى زاوية الخوارج؛ فلو كان مصطلح *ضل* مختلفا عن المصطلحات الأخرى، لكان ينبغي أن يصبح «كافرا». لكن ثمة مواضع في القرآن تدحض هذا مثل الآية ٩٥ من سورة يوسف، حيث المقصود به أهون بشكل ملحوظ.

الفقرة التالية (ص) هي حسب الظاهر تالفة. فقد أضاف الناشر في موضعين تكملات، وأنا نفسي أريد أن أقوم بذلك في موضع ثالث[١]. واضح أن عثمان البتي لم يشارك في التفريق الجذري بين الإيمان والأعمال؛ يصبح الإنسان بالنسبة له من خلال أدائه الفرائض مؤمنا. يدفعه أبو حنيفة ثانية إلى المسألة التاريخية: أي وضع كان للمسلمين الأوائل حين لم يكن القانون قد أُوحيَ به؟ بدا له هذا أقوى حجة لصالح الموقف «المرجئي»؛ لا يستطيع المرء حقا أن يصف هؤلاء المسلمين الأوائل بأنهم كفار ولا أن يعطيهم صفة وسطى (ض)، ولم يفعل ذلك أيضا الخوارج والمعتزلة بالتأكيد.

وهكذا فإن آفاق الخصمين مختلفة. انطلق المرء في الجدل حول تصنيف الخاطئ من الوضع الراهن كما هو معتاد، الحكام الظالمين مثلا؛ هكذا فعل عثمان البتي أيضا. حين كان المرء يأتي بأمثلة تاريخية، وكانت تلك ترجع غالبا إلى الحرب الأهلية الأولى. وعلى العكس فإن أبا حنيفة يعود إلى تاريخ أبعد من ذلك؛ ويبدو متحفظا في الحكم على الحرب الأهلية الأولى كما سنرى. يصف موقف المعتزلة بالكلمات التالية، الذي لا يفي بالقانون ـ أو، كما يحول هذا ديالكتيكيا، لا يستطيع الوفاء به بعد ـ ، «ليس بمؤمن ولا بكافر»؛ لا ترد عبارة *منزلة بين المنزلتين*[٢].

(١) قارن الملاحظة على النص.

(٢) كما لم يستخدم مصطلح *منزلة* في *الرسالة*.

يسميهم خلال ذلك ليس فقط (*أهل البدع*) وإنما أيضا (متعنتين)؛ إنهم يريدون بأعمالهم إثارة الارتباك[١].

الآن فقط يأتي أبو حنيفة بأمثلة من الفترة التي أعقبت وفاة النبي (ط). إنها تتناول علياً؛ هنا تصبح طريقة الرؤية الكوفية واضحة. لنقل إنه الخليفة الأمثل؛ حين يفعل شيئا، في معاهدة صفين مثلا حيث يسمي أتباع معاوية أيضا «المؤمنين»، فلا يوضع موضع السؤال أن هذا يمكن أن يكون خطأ، وإنما يصبح نقطة انطلاق لقرار فقهي: لقد كان السوريون مؤمنين ولكنهم بالتأكيد ليسوا مهتدين. ولكن لا يمكن الآن تجنب مشكلة الحرب الأهلية (ظ)؛ ففي الجهة الأخرى وقف أيضا رفاق للنبي، في معركة الجمل أكثر وضوحا مما في صفين. كلا الجانبين مؤمن كما قلنا؛ ولكن لا يمكن أن يكون كلاهما مهتديا. يخفق أبو حنيفة أيضا في الاستنتاج أن كلاهما أخطأ؛ وإلا كان هذا هو الحل الإباضي. على المرء أكثر من ذلك أن يشمل الحكم: «الله أعلم»، بما حدث[٢].

يلخص أبو حنيفة مرة أخرى (ع). جميع المسلمين مؤمنون؛ وهم مختلفون فقط في أدائهم الفرائض أو عدمه. فإن هم فعلوا فإنهم فوق ذلك أهل الجنة، اولئك الذين يدخلون الجنة أو أن دخولهم الجنة مضمون. الآخرون يرتكبون ذنبا؛ والله يستطيع أن يفعل بهم ما يشاء[٣]، يستطيع أن يعاقبهم أو يعفو عنهم. الكفار هم أهل النار؛ إنهم يدخلون جهنم. السؤال عما إذا كان الخاطئون والكفار يعاقبون في نار جهنم نفسها، وخاصة ما إذا كان كلاهما يبقى في جهنم إلى الأبد لم يمس؛ يبدو أن أبا حنيفة انطلق من أن المسلم الخاطئ يعاقب فترة محدودة فقط.

بعد كل هذه الحجج العقلية والتأويلية يسوق أبو حنيفة في الختام الدليل التقليدي

---

(١) قارن حول استخدام المفردة، كوك، العقيدة ١٣ وما بعدها؛ وحول المصادر المسيحية عمار البصري، برهان ٢٧، ١٦. غير أن المفردة لا ترد في الصيغة الموازية للمحقق سليم آغا.

(٢) هكذا أيضا في غ.

(٣) كان لله فيه المشيئة. لا يبدو لي أن أبا حنيفة يتجنب بهذه الصياغة مصطلح الإرجاء كما يدعي كوك (العقيدة ١٧٢، هامش ٦. ١٠).

(ف ـ ق). كان قد أعطى منذ البداية أهمية لتمثيله المذهب الأصلي غير المزور، وخلال الفترة بعد ذلك جهد أكثر من مرة أن يكشف خصومه كأهل البدع (ض، ط، ظ). لكنه الآن يذكر أسماء رفاق للنبي وشخصيات دينية لاحقة[1] يشعر بأنها تؤكد موقفه. لا يكاد يقدم مقولات للصحابة مباشرة، هنا يستطيع فقط أن يشير إلى سلوك علي في معاهدة صفين (ف). لكن عطاء بن أبي رباح (المتوفى في ١١٤/ ٧٣٢) [2] وسالم (المقصود سالم بن عجلان الأفطس، المتوفى في ١٣٢/ ٧٥٠)[3] بعد سعيد بن جبير (المتوفى في ٩٥/ ٧١٤) ادعوا كما عرف نفسه منهم، هذا عن الصحابة بوجه عام، كذلك نافع، المولى المعروف لعبدالله بن عمر (المتوفى في ١١٧/ ٧٣٥)[4]. يستشهد بهذا بعد ذلك مباشرة لأنه تحدث بنفس مذهب سيده، الذي كان يعد من الصحابة أيضا[5]. نسمع الشيء نفسه من ابن عباس (المتوفى حوالى ٦٨/ ٦٨٧) [6] ومن عمر الثاني (المتوفى في ١٠١/ ٧٢٠).

كان في يد أبي حنيفة ورقة رابحة جدا لدى عمر الثاني، مصدر هذه الرواية هو بصري ويرجع في ما يبدو إلى عثمان البتي نفسه(ق) [7]. يقال إن الخليفة أوعز

---

(١) *حملة السنة والفقه*، غير أن حملة أضيفت من قبل المحقق (وردت بدلا من ذلك بخط يد سليم آغا ٥٨٧ ذي). لا يعني الفقه هنا القوانين الدينية، وإنما «التبصر الديني، الإحاطة بالعلم» (أنظر الصفحة ٢٠٩)؛ السنة هي ببساطة «الأعراف الدينية» وليس مثلا «ما رواه النبي». لا يقتبس في الرسالة من الحديث على الإطلاق.

(٢) أنظر بصدده الفصل ب ٤. ١. ١.

(٣) أنظر بصدده الفصل ب ٢. ٤. ١. ٢.

(٤) بالتأكيد ليس نافع بن الأزرق الذي اهتم بالمسألة أيضا والذي يقال إنه استحدث اسم المرجئة (أنظر الصفحات التالية)، لكن ليس مكانه كخارجي متطرف في هذا الصف المحترم ولم يخاطبه أبو حنيفة حتى كـ «أخيك». ـ أن يكون أبو حنيفة قد أخذ حديثا عن نافع، مولى ابن عمر، فهو ما يوثقه إسناده (فان أس، بين الحديث وعلم الكلام ١٤٠).

(٥) توفي عبدالله بن عمر سنة ٧٣/ ٦٩٣.

(٦) وفقا لعبدالكريم (توفي ابن مالك الجزري سنة ١٢٧/ ٧٤٥؛ قارن الذهبي، تذكرة الحفاظ ١٤٠، رقم ١٣٢)، طاووس (ابن كيسان، توفي سنة ١٠٦/ ٧٢٥؛ قارن فان أس، بين الحديث وعلم الكلام ٩٣).

(٧) هذا ليس مؤكدا تماما؛ تسمح الفقرة بترجمات مختلفة وهي عدا هذا لم تنقل بصيغة واحدة.

بتسجيل آرائه ـ أو ما نقل إليه عن الصحابة[١] ـ ؛ نقل النص في ظل أخلافه. لا نعرف شيئا دقيقا حول كون عمر قد صرح في مسائل فقهية تحريريا بوجه عام، وإلا لكان موثقا[٢]. إذا كان قد أعطى رأيه الخاص حول المسألة التي نحن بصددها ولم يكتف بالاستشهاد بالصحابة فإنه سيكون أول تابعي بين الشهود الذين استشهد بهم أبو حنيفة. لكن هذا سيتفق مع مكانته وحسب؛ وهو ما يؤكده أبو حنيفة مرة أخرى(ق).

إلى أي حد كان أبو حنيفة على حق في استشهاده بهؤلاء الثقاة، فهو ما يمكن إيضاحه من خلال الرجوع إلى مصادر أخرى. كونه قد التقى شخصيا بعطاء بن أبي رباح كما يقول في نصنا، فهو ما يجري استنتاجه من تقرير يقتبس المحقق منه في واحد من الهوامش[٣]: يقول أبو حنيفة هناك، إنه التقى بعلقمة بن مرثد عند عطاء بن أبي رباح. فقال له: يا أبا محمد، يوجد في بلادنا قوم لا يحبون أن يقولوا إنهم مؤمنون. سأل عطاء: لماذا إذن؟ فأجابه[٤]: يقولون إذا قلنا إننا مؤمنون، فإننا نقول بذلك، إننا من أهل الجنة. ـ ثم يكون عليهم أن يقولوا: نحن مؤمنون، دون أن يتابعوا القول: نحن من أهل الجنة. حيث لا يوجد أحد ، ولا حتى ملاك قريب من الإله أو نبي أرسل من قبله لا يستطيع الله أن يحاسبه، فيعاقبه إن شاء أو يصفح عنه. هذه من ذكريات شباب أبي حنيفة؛ ليس هو المتحدث وإنما معلمه علقمة. صيغ موقف الخصم بشكل عام: أحجم المرء مبدئيا أن يسمي نفسه بنفسه مؤمنا. يوجد في المقدمة الوعي بالخطيئة، وليس الوعي بالانتماء إلى الجماعة كما لدى أبي حنيفة[٥]. يشعر أبو حنيفة أنه متطابق مع السنة (ك)، وهو

---

(١) يقول أبو حنيفة فقط إن عمر «زعم ذلك» مثل المعتمدين الآخرين المستشهد بهم؛ يبقى دون جواب عما إذا كان المذهب هو المعني بذلك أم أن الصحابة فقط فكروا هكذا.

(٢) قارن *بدايات* ١١٤؛ أيضا كوك، العقيدة ١٣٠.

(٣) الصفحة ٣٧، الهامش ٢؛ أيضا الكوثري، تأنيب الخطيب ٦٢ وما يليها.

(٤) المقصود هو علقمة.

(٥) هل المقصود هو البصري أم السابقون لسفيان الثوري؟ أنظر حول سفيان الصفحة ٢٢٥ وما بعدها.

يفهمها كعادة للصحابة وأولئك الذين يتبعونهم. لا يجعل بينهم فرقا في المرتب؛ ولا يذكر النبي مطلقا.

وهو يرجح أن ينسب نفسه إلى أهل السنة. يستنتج هذا من المقطع التالي (ل) الذي يتناول فيه بإيجاز المأخذ الثاني لعثمان البتي بأنه مرجئي. لا تناسبه هذه التسمية مطلقا؛ لقد جاءت من الخصوم (أهل شنآن) ونسبت في محيطه إلى نافع ابن الأزرق[1]. إنه يفضل أن يشعر بأنه ينتسب إلى أهل العدل؛ لكنه يعرف هنا أيضا أن التسمية أصبحت تستخدم خلال ذلك بشكل مختلف. الفقرة ليست واضحة ويظن أنها تالفة؛ ولكن يبدو أن أبا حنيفة يلمح إلى التطور في البصرة. فهم المرء العدل هناك كعدالة الله[2]؛ وكان أهل العدل غالب الظن منذ ذلك الوقت قوم استدلوا من عدالة الله على الإرادة الحرة للإنسان. وعلى العكس يتشكل في نصنا الانطباع بأن *العدل* يعني «الإنصاف» أو «الوسط المعتدل»؛ سيكون أهل العدل عندئذ «قوما أسخياء» أو أناسا يتبعون ما هو منصف ومعتاد (سنة).

هنا تبدو العدالة تلك التي يطالب المرء حافظي السنة بها؛ « **إِنَّ الله يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ**»، هكذا ورد في القرآن (الآية ٩٠ من سورة النحل)[3].

هنا يختتم أبو حنيفة. إلا أنه يعلق أهمية على متابعة التواصل؛ يريد معرفة حال عثمان ويعرض مساعدته، إذا كان يحتاج شيئا. لا يعتذر عن كونه قد أفاض، لكنه يريد أن يقدم توضيحات أخرى إذا ما أقلق أهل البدع عثمان البتي (م). يعطي هذا الانطباع كما لو أن عثمان يشعر باحترام عظيم لأبي حنيفة، إلا أن الشك ساوره بتأثير من أوساط بصرية. لقد انحدر من الكوفة؛ وقد كان حتى من ناحية مهنته

---

(١) قارن رسالة ٣٨، الهامش؛ أيضا الكوثري، تأنيب الخطيب ٦٣، ٥ وما يليها.

(٢) هكذا مثلا في الرسالة القدرية التي يرجعها المرء إلى حسن البصري. (في: الإسلام ٢١/ ١٩٣٣/ ٧٤، ١٧؛ حول أصالتها أنظر الفصل ب ٢.٢.٢).

(٣) في الدليل القانوني لزيد بن علي الذي نشأ في نفس الفترة *أهل العدل* هم اولئك الذين على حق(٢٤٧، ٢ غريفيني/ ١٥٤).

كتاجر أقمشة قريبا من أبي حنيفة[١]. كانت وفاته في عام ١٤٣/ ٧٦٠ آخر موعد محتمل لجمع الكتاب.

٢.١.١.٧.٣.١.١ مقارنة بمخطوطات حنفية أخرى

تقدم الرسالة لأول مرة أمكانية التعرف على موقف المرجئة في جدل الايمان بالتفصيل وعلى أساس يمكن الوثوق به. لا سبب للشعور بالانزعاج من كون أبي حنيفة يتجنب مصطلح الإرجاء ويدفعه عن نفسه. ربما سمع المرء في الكوفة يومذاك تضمينات سياسية أكثر مما ينبغي؛ أو ربما كان المصطلح من خلال مشكلة معاوية قد أصبح مريبا أيضا. في الحقيقة يحجم أبو حنيفة بقوله *والله أعلم* عن إصدار حكم على الحرب الأهلية الأولى، هذه المرة تحت تأثير معاوية. ثم تظهر مفردة إرجاء في كتاب العالم والمتعلم ثانية بحجة قرآنية جديدة[٢]، ولكن بنفس التعريف القديم: منسحبة على أشياء لا يعرفها المرء، أو تقارير لا يستطيع المرء التحقق من صحتها من خلال التجارب والمقاييس[٣]. وعلى العكس فالمرجئة هي هناك أيضا تسمية غريبة لا يشعر المرء بأنها تمثله[٤]؛ كذلك يفضل أبو مقاتل السمرقندي *أهل العدل*[٥]. وهو في هذا يستخدم كلمة العدل لكل ما هو عادل بوجه عام؛ الحقيقة مرة واحدة فقط وكذلك أيضا بشأن «العدالة الإلهية» وبالتأكيد على ذكر الله[٦].

المهم أن أبا حنيفة لا يزال يقدم حجته دون استخدام الحديث النبوي تماما.

---

(١) انظر الفصل ب ٢.٢.٣.٣.

(٢) الآية ٣١ والتي تليها من سورة البقرة، حيث تقول الملائكة «لاَ عِلْمَ لَنَا إلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا». قارن حول هذا أيضا الماتريدي، تأويلات أهل السنة {١} ٩٩ وما بعدها.

(٣) الصفحة ٩٣، ٧ وما يليها؛ حول هذا شخت في: Oriens 17/1964/110 وما بعدها، العدد ٢٨.

(٤) 41، ١؛ حول هذا شخت ١٠٥ رقم ٤.

(٥) 74، ٦ وما يليها = شخت ١٠٨ رقم ١٧.

(٦) شخت ١٠٢؛ بنبرة أخرى مادلونغ، الاتجاهات الدينية في إيران في الفترة الإسلامية المبكرة ١٥. لا يرد المصطلحان (بعد ذلك؟) في الفقه الأبسط.

رغم أنه يأتي بحجة تقليدية؛ لكنه لا يبذل جهدا هناك في أن يذهب إلى أبعد من الصحابة، وحتى معهم يكتفي بمعلومات عامة حقا. هذا ما يميز *الرسالة عن الفقه الأبسط* حيث يلعب الحديث هناك دورا مهما والإسناد فيه متطور جدا[1]. هيكل المصطلحات واضح. المسلمون أو *أهل القبلة* هم جميعا مؤمنون أيضا؛ ولا يصبحون كفارا إلا حين يتركون الأعمال ويفقدون الإيمان أيضا(ع). الوثنيون، المقصود هنا أبناء الجاهلية، ليسوا كفارا فقط وإنما هم مشركون أيضا(ج). المؤمن الذي يتبع جميع الفرائض هو من *أهل الجنة*؛ المؤمن الذي يتجاوز فرضا هو *مؤمن مذنب* أو *مؤمن ضل*. وهذا يشبه ما هو في الإباضية أو الزيدية، رغم جميع الفوارق لا يزال ثمة نسقان؛ لم يؤمن أبو حنيفة بـ *منزلة بين المنزلتين*. وعلى العكس يتحدث كتاب العالم والمتعلم عن ثلاث طبقات مباشرة؛ وهو ما يستند إليه أبو حنيفة، لكنها حورت تحويرا بسيطا. فأهل الجنة هم الآن الأنبياء فقط وأولئك الذين وعدهم الأنبياء بالجنة[2]؛ وأهل النار هم المشركون، أي الوثنيون؛ أما الآخرون، أي الجمهرة الكبيرة من المسلمين فهم *موحدون*، يطبق عليهم الإرجاء[3]. وهكذا فقد ارتبطت عودة استخدام مصطلح *الإرجاء* بتغيير معناه: لم يعد ينسحب كما هو واضح على الماضي فقط وإنما أيضا على المعاصرين الذين لا يعرف المرء مرتبة خلاصهم بالضبط. يستخدم البحث الموجز إلى جانب ذلك أيضا تسمية *أهل الذنوب*[4].

اهتم بمصطلح أهل الجنة في ما بعد أبو الهذيل[5]. إلا أن الحصر في كتاب

---

(١) هكذا أيضا كوك، العقيدة ٣٠.

(٢) وهكذا ربما كانوا في الإسلام مجاهدي بدر (أنظر حول البكرية الفصل ٢.٢.٢.٢.٣.١) أو العشرة المبشرة.

(٣) ٩٧، ٦ وما يليها = شاخت ١١١. استشهد بها البسدوي كمذهب الفقه الأكبر، أصول ١٧٥، ١١ وما يليها (أنظر حول المشكلة الصفحة ٢٠٣ وما بعدها والصفحة ٤١٢ وما بعدها).

(٤) قارن كوك ١٧٢، الهامش ٥، ٣١.

(٥) أنظر الفصل ت ٣.٢.١.٣.٣.٢.

العالم والمتعلم يظهر أن المصطلح لا مستقبل له في الآخر. تفيد بعض الروايات الكوفية أن المقصود به كان أوسع، بمعنى مستكمل *الإيمان* تقريبا الذي استخدمه الخصوم[١]؛ هكذا كان يعرفه أبو حنيفة أيضا. استخدمه الشيعة الكوفيون أيضا؛ وجد لديهم الاعتقاد الساذج بأن المرء يستطيع أن يتعرف على أهل الجنة من رأسهم من الخلف[٢]. إلا أن المرء نشر في ما بعد في الكوفة أيضا روايات مضادة يضع فيها ابن مسعود مثل هذا التعبير والتيقن من الايمان بوجه عام موضع الشك[٣]. لكنها فرضت نفسها؛ يرفض أبو حنيفة نفسه الصيغة في الفقه الأبسط[٤]، فقد بدت له نخبوية جدا.

يضاف إلى ذلك أن المرجئيين أنفسهم تراجعوا عن هذا التمايز النخبوي بتعريفهم الايمان كمجرد شهادة. لا يختلف فعل الايمان لدى إنسان ما عنه لدى ملاك أو نبي، هكذا جاء في *العالم والمتعلم*[٥]، وقد كان هذا نفسه ما قصده أبو حنيفة في *رسالته*، إن لم يكن قد قاله بالفعل[٦]. سخر الخصوم من هذا: ايمان آدم والشيطان هما لدى أبي حنيفة سواء[٧]. ولكن الملاحظة هي في الواقع صحيحة: لم يصبح

---

(١) بوضوح لدى ابن أبي شيبة، الإيمان ٢٢، ٣ وما بعدها؛ قارن أيضا٢٤ وما يليها. تفيد الصيغتان أن المرء لا يؤمن فقط وإنما يفعل خيرا أيضا؛ إلا أن هذا صيغ في مستكمل الإيمان صياغة تجعل الإيمان لا يكتمل إلا بالأفعال (قارن المصدر السابق ٤٣ رقم ١٢٨ و ٤٥ رقم ١٣٥؛ إضافة إلى هذا أيضا الشيعي ابن ميثم في الفصل ب ٢.٢.٩).

(٢) الكليني، الكافي {٨} ٧٧، ٩ وما يليها.

(٣) بمعنى الاستثناء. قارن ابن أبي شيبة ٤٦ رقم ١٣٨ مع المصدر السابق ٩ رقم ٢٢ وما بعده وأبا عبيد، الإيمان ٦٧ وما بعدها رقم ١٠ وما بعده.

(٤) الصفحة ٤٦، ١١ وما بعدها.

(٥) ٥٧ وما يليها = شاخت ١٠٧ رقم ١٠.

(٦) قارن تعليقي على النص {٢} ٥ د؛ حول هذا أيضا النص {٢} ٦، ب. حول طبيعة الشهادة أيضا أبو عبيد، الايمان ٧٥، ٢ وما بعدها؛ بوجه عام گارديت في: Studia Islamica, Paris 5/1956/67 و Dieu et la destinée de l'homme ٣٦٥ و ٣٦٤.

(٧) الفسوي {٢} ٧٨٨ وما يليها: بحسب الفزاري، مستندا إلى القرآن؛ أكثر حدة في تأريخ بغداد {٨} ٣٧٣، ٣ وما بعدها، حيث استبدل آدم بأبي بكر: كذلك بحسب الفزاري. قارن أيضا قصة الميل ٣٧٣، ١٢ وما يليها.

الشيطان شيطانا إلا بعد إعراضه عن الله. الكفر هو رفض، امتناع، نكران(١)، والإيمان بالمقابل تصديق، يقين(٢)، دين(٣). هذه كلها مترادفات وليست عناصر الإيمان. الإيمان لا ينقسم كما قال الهيدروغرافيون؛ إنه لا يزداد ولا ينقص(٤).

ولكن ظهر أنه من الضروري تحديد إطار هذه الشهادة. يمر أبو حنيفة بهذه المشكلة مرورا فقط. أشير إلى الجواب هناك بالنموذج التاريخي الذي سبق شرحه: يطالب محمد أهل مكة في البداية أن ينطقوا بالشهادة بأن «لا إله إلا الله وحده لا شريك له ويعترفوا بما جاء به من عند الله» (ج). «ما جاء به من عند الله» هو ليس القانون؛ الفرائض، وهي في كتاب *العالم والمتعلم* مساوية للشريعة(٥)، أوحي بها في مرحلة لاحقة وتدخل في مجال الأعمال (ح) (٦). جرى تحديد المقصود في *الفقه الأبسط* بالاستعانة بحديث الايمان المعروف: وحدة الله، نبوة محمد، الملائكة، الكتب المقدسة، بقية الأنبياء، يوم الحساب، والقدر(٧). إلا أن هذه ثانوية، فالحديث فرق في الأصل، على العكس من المذهب المرجئي، بين الإيمان والإسلام وكان يتوجب أن يعدل أولا(٨). الصياغة في كتاب *العالم*

---

(١) هكذا وفق العالِم ٨٠، ـ ٤ وما يليها = شاخت ١٠٩ رقم ٢٢.

(٢) المصدر السابق ٥٢، ٢ وما يليها = شاخت ١٠٦ رقم ٦.

(٣) حول هذا الصفحة ١٩٥ من هذا الكتاب؛ أيضا العالم ٤٥، ٨ وما يليها = شاخت ١٠٦ رقم ٥؛ الفقه الأبسط ٤٠ وما بعدها (بحسب رواية لأبن عمر).

(٤) النص {٢} ٦، ب. أحال المرء في رواية مضادة إلى عبارة *ازداد إيمانا* المأخوذة من الآية الرابعة من سورة الفتح التي يقال إنها استخدمت بمعنى «يصلي» أو «يعمل خيرا» (ابن أبي شيبة، الإيمان ٣٦ رقم ١٠٨ و ٣٨ وما بعدها رقم ١١٦؛ قارن أيضا ٣٥ رقم ١٠٧).

(٥) 46، ٣ وما يليها = شاخت ١٠٦.

(٦) أنظر الصفحة ١٩٤. تحدث أبو عبيد عن هذا في chi\ما بعد وحاول دحضه (الإيمان ٥٥، ١١ وما يليها؛ إضافة إلى هذا مادلونغ في: Studia Islamica, Paris 32/1970/235 وما بعدها).

(٧) الصفحة ٤١، ٦ وما يليها و ٤٢، ٥ وما يليها.

(٨) قارن مسلم، إيمان ١؛ حول هذا إيتسوسو، مفهوم الإيمان ٥٨ وما بعدها وبداية الفصل ث من هذا الكتاب. يرد في الفقه الأبسط شرائع الإسلام بدلا من الإسلام (٤١، ٩ وما بعدها؛ قارن حول هذا ملاحظة العقيلي، ضعفاء {٣} ٩، ٦ وما بعدها).

والمتعلم أكثر عمومية: فالدين هو ما يتطابق في كل ما أوحي به؛ الشرائع وحدها مختلفة[١]. وفي رأي الهيدروغرافيين، وهو صحيح، أن أبا حنيفة طلب معرفة الله والاعتراف به وكذلك معرفة النبي والاعتراف بما «جاء به من عند الله» جملةً دون توضيح التفاصيل[٢].

كانت هذه الصيغة صعبة؛ لقد أساء الخصوم فهمها بكل سرور. وقد اتخذ النقد شكلا ساخرا؛ كثيرا ما تحدث هنا باسمهم عمر الشمازي وهو تلميذ لعمرو بن عبيد[٣]. اختير غالب الأمثلة التي يعرضها المرء من خلالها اختيارا خاطئا: هل يعتبر الشخص مؤمنا إذا كان يعرف تحريم أكل لحم الخنزير دون أن يعرف ما إذا كان التحريم ينطبق على خنزير بعينه يريد المرء أن يأكله بالذات؟ هل يعتبر المرء مؤمنا إذا كان يعرف فريضة الحج لكنه لا يعرف ما إذا كان المقصود بالكعبة في مكة أو غيرها؟ هذه كلها فرائض لا تتحدث عنها الشهادة المجملة في البداية مطلقا. سؤال واحد مناسب: هل يستطيع المرء أن يؤمن بمحمد دون أن يعرف من هو؟[٤]

اختيرت الأمثلة اختيارا خاطئا لأن النظرة التاريخية كما كان يمثلها أبو حنيفة والتي ورثها من شهادات أقدم مثل تلك التي تتعلق بالإرجاء، جرى التخلي عنها لصالح البداية المنظمة عن العلاقة بين الإيمان والأعمال. يعرف مؤلف كتاب *العالم والمتعلم* أن أسئلة سفسطية ستطرح هنا[٥]، واختيار المفردات يقرب الاحتمال في كونه قد فكر في المعتزلة، أي أشخاص مثل شمازي: ماذا لو كان المرء يعترف بوجود الله، لكنه يميل إلى أن ينسب إليه ولدا؟[٦]

---

(١) 46، ٢ وما يليها = شاخت ١٠٦ رقم ٥.

(٢) النص {٢} ٦، أ؛ مأخوذ في الفقه الأبسط ٤١، ـ ٧ و ٤٢، ١ وما يليها، حيث أصبحت الصياغة من خلال حديث الإيمان المذكور واضحة.

(٣) النص {٢} ٧.

(٤) حرفيا: «من غير أن يعرف ما إذا كان هذا زنجيا» تظهر النغمة الجدلية للسؤال أن «زنجي» استخدمت هنا للتمييز السلبي.

(٥) أنظر حول مُعَنِّت الفصل ١.٣.٧.١.١.٢ من هذا الكتاب.

(٦) 87، وما يليها. = شخت ١١٠ رقم ٢٥. إلا أن الأسئلة تطابقت مع الواقع في مناطق الرسالة (قارن =

إلا أن المشكلة كانت في مثل تلك الظروف التي تسود في ما وراء النهر مهمة بشكل أساسي؛ كان ثمة مسلمون جدد كثيرون لا يكادون يعرفون شيئا عن الإسلام. وهكذا انتهى مؤلف *الفقه الأبسط* إلى أن يتناول التفاصيل. إذا آمن أحد ما بالله وأيد الإسلام، لكنه لا يعرف الشريعة فإنه مؤمن بالطبع[١]. وإذا كان على العكس من ذلك لا يعرف من الذي خلق شيئا معينا في العالم، أي أنه لا يتعرف على الله كخالق، فإنه كافر[٢]، كذلك إذا كان لا يعرف إن كان الله في السماء أو على الأرض[٣]، أو إذا لم يكن وجود الشريعة واضحا لديه بشكل عام[٤]. يؤكد كتاب *العالم والمتعلم* أن الايمان بغير الاعتراف بنبوة محمد غير ممكن. دون هذا لا يوجد أيضا توحيد؛ فليس المسيحيون وحدهم من يعتقد بابن الله وإنما اليهود أيضا[٥]. ولكن على المرء أن يصيغ إيمانه كرفض بوضوح قبل جواز تسميته كافرا[٦]؛ من لا يعرف ما هو الكفر لا يكون لذلك نفسه كافرا[٧].

نعرف من كتاب العالم والمتعلم أيضا أن المقاومة لم تصدر عن ديالكتيكيي الإباضيين والمعتزلة وحسب وإنما أيضا عن المحدّثين. قدموا الحجة بحديث مفاده أن امرءا يرتكب الزنا أو يسرق لا يكون لحظة الفعل مؤمنا[٨]. وقد وجد

= بشأن المغرب كتاب الجهالات، الإباضي في: مجلة الجمعية الألمانية الشرقية ١٢٦/١٩٧٦/٤٧).

(١) ٤٢، ١ وما يليها.

(٢) المصدر السابق ٤١، ـ ٧ وما يليها؛ شيء مشابه أيضا في العالِم ٨٤، ٧ وما يليها.

(٣) المصدر السابق ٤٩، ١ وما بعدها. يبدو هذا وكأنه إضافة لاحقة، كجدل ضد الجهمية.

(٤) المصدر السابق ٤١، ـ ٥ وما بعدها.

(٥) ٨٢، ١ وما يليها = شاخت ١٠٩ رقم ٢٣. لا نعرف ما إذا كانت هذه ضد ميول معينة كما نعرفها لدى الخوارج الايرانيين (أنظر الفصل ب ٣.٢.١.١).

(٦) ١١٠ وما يليها = ١٣٣ رقم ٣٣.

(٧) ١١٩، ٧ وما يليها = ١١٤ رقم ٣٩؛ مثله الفقه الأبسط ٤٥، ١٦ وما بعدها.

(٨) ابن أبي شيبة ٢٢ وما بعدها رقم ٧٣؛ أبو عبيد، إيمان ٨٤، ٧ وما يليها. عولج الحديث في جميع صيغه وتفسيراته من قبل الطبري بالتفصيل، تهذيب الآثار، مسند ابن عباس ٦٠٥ وما بعدها؛ قارن أيضا ابن بطة، الإبانة الكبرى ٧٠٥ وما يليها وگراMLيش، مذهب الغزالي عن درجات حب الله ٣٢. لا أجد أنه كان ذا صيغة خارجية بالضرورة كما يزعم سويتمان، الفقه الإسلامي والمسيحي {٢١} ٢٠٤.

هذا لدى الشيعة الكوفيين استحسانا[1] وقد استخدم حتى كسلاح من قبل المعتزلة[2]. كان أبو مقاتل السمرقندي يعرف أن المرء نسبه إلى النبي من خلال الإسناد رغم أنه بوضوح لا يحمل هذا محمل الجد. تتخذ الكلمة لديه صيغة أخرى: إذا ارتكب المرء الزنا فإنه يضع الايمان فوق رأسه مثل قميص (أو طبقا للمعنى: ينزع مع قميصه الايمان أيضا)، وإذا ندم يعود إليه الإيمان[3]. ثمة صيغ أخرى أيضا نقلت إلينا[4]. لقد عرف أبو حنيفة الروايات بهذه الصيغة أو تلك. لكن لم يكن لديه سبب لتناولها بالنقاش في *رسالته*؛ ولم يستخدم عثمان البتي أيضا الحديث كحجة.

٢.٣.٧.١.١.٢ رسالة ثانية إلى عثمان البتي

ثمة رسالة مفتوحة ثانية من أبي حنيفة إلى عثمان البتي معروفة لدينا؛ إلا أنه لم يجرِ تحقيقها حتى الآن[5]. لا تخلو صحتها من مشكلة؛ لم تحفظ مقدمتها ولا خاتمتها. يتعلق الموضوع هنا بحرية الإرادة وعدالة الله. إلا أن المقدمة التاريخية التي لم تَضِع بأكملها (ب ـ ت)، تضيف إلى المذهب إلى جانب هذا فرقا دقيقا جديدا: لقد أظهر الله للبشر قبل نزول القرآن كيف يمكنهم أن يطيعوه، فتوفرت بهذا «حجة» ضدهم؛ لقد كانوا مذ ذاك مسؤولين. ثم جاء التوضيح مع القرآن، كيف يتصرف المرء في الواقع. لم يجرِ التفكير في الجماعات الدينية قبل الإسلام وإنما في عصر الجاهلية. بهذا تحدث أبو حنيفة عن دين طبيعي، يقوم على المعرفة العقلية أو ينشأ من خلال المصطلحات الفطرية. وهذا لا يتناقض مع ما سبق بالضرورة. فضلا عن هذا فهمت الروايات الحنفية اللاحقة أبا حنيفة على هذا النحو؛ نسب البزدوي إليه مذهب كون الإيمان إلزاميا قبل التنزيل أيضا ووجوب

---

(١) الكليني، الكافي {٢} ٣٢، ٨ وما يليها و ٢٨٢، ١ وما يليها؛ أيضا {٢} ٢٧٨، ٧ وما يليها.

(٢) القاضي عبد الجبار، فضل ١٥٩، ١٥ وما يليها.

(٣) ٩٩، ٢ وما يليها و ٣٩، ٤ وما يليها = شاخت ١١١ رقم ٣٠ و ١٠٥ رقم ٤؛ الطبري ٦٤٩ رقم ٩٦٦.

(٤) ابن أبي شيبة ٢٢ رقم ٧٢ و ٣٢ رقم ٩٤.

(٥) النص {٢} ٨. ترجمتُه استنادا إلى مخطوطة يدوية من طهران.

تعرف المرء على الله من العالم[1]. وهكذا لا يمكن حسم مسألة الصحة انطلاقا من هنا؛ علينا أن ننظر كيف يتناول المؤلف مسألة *القدر*.

إنه يبعد نفسه عن أهل الإجبار وكذلك عن *أهل التفويض*. لقد أعطى الله الناس القوة على الفعل؛ وهم لذلك يتحملون المسؤولية. إلا أنه أخذ بهم أيضا «من ناصيتهم»[2]، من خلال حضوره في كل مكان بإرادته ومشيئته. حين ينوي إنسان فعلا حسنا فإن الله يمضي ذلك ويجزيه عليه؛ فهو عزيز، أكرم من أن يمنع مخلوقاته من فعل الطاعة، ويضيع عليها مكافأتها. لكن إذا نوى الإنسان شرا فإنه إما أن يخذله، «بعدالته ما دام المخطئ *أجمع على* الخطيئة»، أو أنه يعصمه عنها بفضله، رغم أن رغبة الإنسان متجهة إليها. وهكذا فإن الله، كما يثبت المؤلف فيما يشبه النموذج الحسابي، رؤوف ثلاث مرات وعادل مرة: عادل فقط حين يدع الإنسان يفعل الشر الذي يريده؛ وعلى العكس فهو رؤوف حين يعصمه عن فعل هذا الشر وحين يساعده في فعل الخير *(التوفيق)* وفوق ذلك يجزيه عليه. كل ما يحمد الناس عليه ربهم يأتي من عنده؛ بينما يأتي من عندهم فقط ما يجب أن يلوموا أنفسهم عليه، ألا وهو الخطيئة. كل ما يفعلونه سواء كان خيرا أم شرا هو *حكم الله*، وهو *يخلي* الطريق لذلك.

يتبع النموذج تصورات العصر. ليس في المصطلحات ما هو غريب؛ يجد المرء هذه اللغة في الفقه الإباضي المعاصر على سبيل المثال. كان التفويض بمعنى نظرية الإرادة الحرة مستخدما من قبل[3]. الطريق الوسط بين الجبر والتفويض هو الحل

---

(1) أصول الدين ٢١٠، ١٣ وما يليها و ٢٠٧، ١٤ وما يليها.

(2) العبارة مستوحاة من الآية ٥٦ من سورة هود. أدخلت في نصوص الصلاة في الفترة المبكرة؛ قارن صلاة بُريدة الأسلمي (أنظر حوله الصفحة ١٥٤) لدى الغزالي، إحياء {١} ٣٢٣، ١٠ (مترجم لدى ناكامورا، الغزالي حول الصلاة ٩٠) أو المصدر السابق ٣٣٤، ٦ (= ناكامورا ١١٤).

(3) قارن *بدايات* ١١٩ وما بعدها و ١٢٦ وما بعدها؛ مسرد المصطلحات أيضا ٢٦٧ تحت كلمة تفويض. كذلك لدى القدريين اليمانيين الذين كتب عبدالله بن يزيد ضدهم (أنظر الصفحة ٤٠٩). إضافة إلى هذا *الفقه الأبسط* ٤٢، ٧ وما بعدها. التصور موجود لدى فيلو ولدى آباء الكنيسة في كل مكان (ڤولفسون، فلسفة الكلام ٦٢٢).

الذي اختاره الشيعة الكوفيون أيضا ـ بنفس الصيغة ـ [١]. إلا أن من السابق لأوانه أن نستنتج وجود تأثير شيعي أو حتى تأليف شيعي؛ البداية هي مألوفة بشكل عام في التفكير الكوفي. كان أي شيعي سيتردد أكثر من أبي حنيفة في افتراض معرفة طبيعية بوجود الله قبل التنزيل. ربطت الروايات الحنفية اللاحقة تصورات مشابهة بأبي حنيفة: يقال إنه علّم أن الله خلق القدرة على التصرف لدى الإنسان، وأن الإنسان على العكس يحتاج إلى هذه القدرة، هكذا جاء في *رسالة في العقائد* للماتريدي[٢]؛ ألف بحثا موجزا يفيد أن القدرة على التصرف تنشأ في نفس الوقت مع الفعل، هكذا يقول البغدادي[٣]؛ سلك في هذا طريقا وسطا، يضيف معلق الفقه الأكبر[٤].

والآن فإن هذا كله ليس دليلا على الصحة؛ فمقولة القدرة على التصرف توجد على هذا النحو أيضا في *الفقه الأوسط*، أكملت بإضافة تنطبق على مخطوطتنا، يمكن استخدامها لغرض صالح أو غرض شرير على السواء[٥]، وقد لمح هناك إلى الطريق الوسط، فلا يعتبر كلا التطرفين كفرا أو إلحادا وإنما خطأ في التأويل الذي لا يمس وضع المؤمن[٦]. أخذ المذهب الحنفي اللاحق هذه الأفكار[٧]؛ لا يكاد المرء يخطئ في افتراض أن روايات الجامعين لم تضع حدودا واضحة دائما[٨]. ما يجعلنا

---

(١) أنظر الصفحة ٣٤١.

(٢) الماتريدي المنتحل، طبعة يورِوكان، الصفحة ١٣، ٦ وما بعدها.

(٣) أصول الدين ٣٠٨، ٥ وما بعدها.

(٤) طبعة حيدر آباد ١٣٦٥هـ، صفحة ١٠، ٨ وما يليها. يذكر ابن النديم في الفهرست ٢٥٦، ٢ ردا على القدرية؛ استنادا إلى ملاحظة غير واضحة إلى حد ما سيكون هذا الكتاب قد انتشر عبر حفيده إسماعيل ابن حماد.

(٥) ٤٣، ٥ وما يليها. هكذا أيضا بحسب الماتريدي، التوحيد ٢٦٣، ٢ وما يليها.

(٦) المصدر السابق ٤٢، ٩ وما يليها. لذلك أيضا استخدم المرء أبا حنيفة في الموقفين (ضد التفويض قارن الفقه الأبسط ٤٣، ٧ وما يليها وتأريخ بغداد {٨} ٣٧٦، ١٦ وما يليها؛ ضد الإجبار قارن الكردري، مناقب {٢} ١٠٧ وما يليها).

(٧) هكذا مثلا مدرسة النجار أو ابن الراوندي (قارن النص {٣٥} ٢٣ والإحالات في الفصل ث ٢.١).

(٨) على المرء أن يلاحظ استعمال *استطاعة* بدلا من *قوة* في الفقه الأبسط وبعد ذلك دائما وكذلك في الرسالة.

تؤيد في الآخر أبا حنيفة هو الايقاع القانوني للنموذج: التأكيد على النية، ربما أيضا إعلان القرار كإجماع. أن يكون القصد هو ما يخلق المسؤولية ليس بضاعة مبذولة مثل أفكار كثيرة أخرى وأن يكون هذا أيضا مميزا لأبي حنيفة، فهو ما نسمعه من البزدوي: إذا قال أحدهم لزوجته: «أريد أن أطلقك» وينطق بهذا بنية، وقع الطلاق[١]. المثل الوحيد الذي يسوقه مؤلف *الرسالة* هو من نوع قانوني ثانية: كل إنسان سليم يجب أن يؤدي الصلاة واقفا؛ وعلى العكس يجوز للمريض الجلوس أيضا. هذا هو الحال في كل الأعمال: يعطي الله الإنسان القدرة على أداء الفرض الذي فرض عليه[٢]؛ فإذا سلبه هذه القدرة فإنه يسقط عنه التكليف أيضا.

٢.١.١.٧.٣.٣ ما يسمى (الفقه الأكبر)

النص الثالث الذي يتعيَّن علينا الاهتمام به ما يسمى بالفقه الأكبر، قائمة من عشر تعليمات يرى فيها المرء منذ فينسينك[٣] أقدم شهادة إسلامية. ولكن يجب أن يكون واضحا لدينا أن هذه «الوصايا العشر» لا تتيسر لنا النسخة الأصلية منها؛ لقد استخرجها فينسينك من تعليق لاحق نسب زورا إلى الماتريدي، لكنه يرجع إلى النصف الثاني من القرن الرابع في أسبق الأحوال[٤]. عدا هذا كان فينسينك قد لاحظ أن تسعا من هذه الوصايا العشر موجودة في الفقه الأوسط[٥]؛ هذه هي أقدم

---

(١) أصول الدين ٤٢، ١٥ وما بعدها، إلا أنها وردت هناك في سياق آخر؛ يتعلق الأمر بالفرق بين *شاء* و*أراد*.

(٢) صيغة (قوة، وليس القوة) تكشف أن القدرة على الفعل هي بالنسبة للمؤلف، كما هو معتاد بوجه عام، تنسحب على فعل واحد وحسب، وليست موجودة بالولادة ومستديمة مثلا.

(٣) عقيدة المسلمين ١٠٢ وما يليها.

(٤) هذا إذا كان ينحدر من أبي الليث السمرقندي (المتوفى في سنة ٣٧٣/٩٨٣) بالفعل كما ادعى المرء بين حين وآخر (هكذا لدى الكوثري في الفقه الأبسط ٤٩، هامش ١ ـ ٢؛ واط ومادلونغ أيضا، قارن إيران {١} ٣٣٣ ب). ولكن لم يجر الاستشهاد بأبي الليث فيه إلا مرة واحدة (شرح الفقه الأكبر، في: الرسائل السبع في العقائد، حيدر آباد ١٩٤٨/٢١٣٦٥، صفحة ١٤، ٩). سيكون المؤلف هو ابن فورك (المتوفى في سنة ٤٠٤/١٠١٥) حسب الجويني (؟) كافية في الجدل ٢٧، ١٢ وما يليها؛ ترد في المخطوطة أسماء أخرى أيضا (سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ٤١٤/١، {٢} ١).

(٥) باستثناء الرقم ٧؛ قارن عقيدة ١٢٣.

وثيقة لدينا. وهذا الاكتشاف مهم أيضا حين يستشهد بالفقه الأبسط أحيانا على أنه الفقه الأكبر[١] أو يذكر أبو مطيع البلخي كمؤلف الفقه الأكبر[٢]. إلا أن البزدوي يستشهد أيضا بفقرة من كتاب العالم والمتعلم كجزء من الفقه الأكبر[٣]، وهناك نصان آخران يحملان هذا العنوان[٤]. يبدو أن المرء في الأوساط الحنفية فهم تحت اسم الفقه الأكبر شرح الأساس العقائدي الذي ينسبه المرء لمؤسس المذهب. ولم يصل كما رأى فينسينك شكل كتاب التعليم الديني إلا في الفقه الأكبر[٥]. تخدم تسمية الفقه الأبسط التمييز، إلا أنها كما يبدو لم تستخدم كثيرا وقد استخدمت في فترة متأخرة كما يظن[٦].

استخلص سيزگين من هذا الوضع النتيجة المنطقية بأن التعليق الذي انطلق منه فينسينك كان في الحقيقة تعليقا على النص الذي نعرفه تحت اسم الفقه الأبسط[٧]. وبالفعل يمكن إثبات أن التعليق يرجع إلى صيغة لأبي مطيع[٨]. إلا

---

(١) هكذا لدى ابن تيمية، *مجموعة رسائل وفتاوى* (١٣٣١) ٢٠٨، ١٦ وما يليها و *فتاوى حموية* ٣١، ١٦ وما يليها. كذلك أيضا لدى البغدادي حين يصف *الفقه الأكبر* في أصول ٣٠٨، ٥ ككتاب ضد القدرية؛ هذا أكثر انطباقا على *الفقه الأبسط* (قارن مثلا ٤٣، ٧ وما يليها).

(٢) هكذا لدى الذهبي، العلو للعلي الغفار ١٦٩، ٤ وما بعدها.

(٣) أصول الدين ١٧٥، ١١ وما يليها؛ قارن شاخت في: Oriens 17/1964/111 رقم ٢٨.

(٤) قارن حول الفقه الأكبر {٢} ڤينسينك، عقيدة ١٨٨ وما يليها؛ أيضا مترجما لدى هيل، من محمد إلى الغزالي ٢٩ وما يليها. يُدعى أن النص رواه حماد بن أبي حنيفة، إلا أنه في الواقع يرجع إلى فترة أعقبت فترة الفقه الأوسط بوقت لا يستهان به. مطبوعات وتعليقات قارن سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٤١٢ وما يليها. ـ ينسب الفقه الأكبر {٣} إلى الشافعي، لكنه يعتمد على الفقه الأكبر {٢} (ڤينسينك ٢٦٤ وما يليها). قارن أيضا شاخت في: Oriens 17/1964/103.

(٥) عقيدة ٢٦٨.

(٦) العنوان غير موجود في الكتاب نفسه؛ إنه يذكر بعادة تسمية الأعمال الكبيرة في فترة لاحقة *مبسوط* (هكذا فعل مثلا الحنفي السرخسي في القرن الخامس الهجري؛ ولكن أيضا كعنوان جانبي لكتاب *الأصل* للشيباني، قارن سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٤٢٢).

(٧) سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٤١٢ وما يليها. مبدئيا رأى هذا أيضا ف. كيرن (في: MSOS 13/1910/142).

(٨) أحيل بشأن التفاصيل إلى مقالتي في: الكتاب التذكاري لـ د. سورديل، Revue des Etudes Islamiques, Paris 54/1986/327 وما يليها. المجلد غير متوفر لحد الآن للأسف؛ رغم أنه طبع =

أن الفقه الأبسط في شكله الحالي أيضا معدل وموسع بشكل كبير؛ يبدو أن المعلق كان قد استخدم نسخة قديمة. عرف فينسينك الفقه الأبسط من مخطوطة قاهرية فقط ولم تكن هذه في حوزته دائما للمقارنة. أبرز هنا، كما في التعليق الذي اعتمد عليه في بحثه، الجمل التي اعتبرها جزءا من الفقه الأكبر من خلال عبارة قال أبو حنيفة. إلا أنه يوجد منها أكثر من عشر بكثير، ولا يتبين المرء المبدأ الذي اعتمد عليه في اختياره. في كل الأحوال يمكن أن نضع في حسابنا، حيث جرى الاعتماد هنا على نص منقح لأبي مطيع البلخي، وجود تأثير إيراني ـ أو على الأقل اختياراً يعتمد وجهة النظر الايرانية في اختيار أقوال أبي حنيفة. يمكن تطبيق هذا في ما يبدو على الجمل الثلاث الأخيرة من وصايا ڤينسينك العشر، وقد ذكر في واحدة منها الجهمية وهو ما لا يخلو من دلالة.

وعلى العكس تشكل الجمل ١ ـ ٥ ضمن الفقه الأبسط كتلة قائمة بذاتها، ترد في البداية تماما ولا يكاد أبو مطيع يتطرق أيضا إلى نقاطها المنفردة في ما بعد[١]. يجيب أبو حنيفة هناك على سؤال أبي مطيع، ما هو الفقه الأكبر؛ إنه يصف هذا بتعداد الوصايا المذكورة في الجمل ١ ـ ٥، غالب الظن كأمثلة فقط وليس كدليل واف. يبين موقفه مرة أخرى بعد ذلك مباشرة في قول آخر منقول بشكل مستقل كما هو واضح؛ هنا يميز بين الفقه في الدين والفقه في الأحكام. يستند فينسينك في الجملة ٦ على هذا القول أو في التعليق المستخدم من قبله؛ إلا أنه ورد هناك كفقه في العلم بدلا من فقه في الأحكام. يتوضح هذا الانحراف في كون أسلوب التعبير فقها في العلم أصبح بعد ذلك بوقت قصير قديم الاستعمال. سميت به في هذا الموضع تجربة قانونية وضعت في مرتبة أدنى من الفقه في الدين؛ لكن العلم كان له وقع ايجابي بشكل متزايد في أذان المستمعين اللاحقين. كان هذا في عصره مختلفا. فقد كان الفقه في الدين مستحسنا من خلال القرآن (ليتفقهوا في

= منذ وقت طويل لكن الناشر احتفظ به.

(١) الفقه الأبسط ٤٠، ٧ وما يليها.

الدين في سورة التوبة، الآية ١٢٢)؛ من ذلك يتكون «الرأي الأكبر». إنه «أفضل» من *الفقه في الأحكام*؛ فأن «يتفقه المرء كيف يكون عليه أن يمجد إلهه أفضل من أن يجمع علما كثيرا». التفقه في كيفية تمجيد المرء لربه: هو ما يفهمه النص من تعبير «الدين»؛ نعرف من الرسالة الموجهة إلى عثمان البتي أن الدين يشمل لدى أبي حنيفة مجال الإيمان[١]. وعلى العكس فـ «العلم الكثير» يجمع كما هو واضح من المحدثين؛ يفهم المرء لماذا قوبل أبو حنيفة بعداوة لدودة من قبل *أصحاب الحديث*.

لا يرد تعبير الفقه الأكبر في الفقه الأبسط في موضع لاحق. إنه يصف خلاصة مفهوم أبي حنيفة للدين؛ لكنه ليس مصطلحا كما أنه ليس عنوان كتاب بالتأكيد. الفقه هو الإدراك المستقل للعلاقات؛ وهو يأتي في حد ذاته كنقيض للعلم الموحى به الذي لا يحتاج إلا إلى نقله[٢]. نصح هارون الرشيد حاكمه هرثمة بن أعين مرة أن يرجع إلى «أولي الفقه في دين الله وأولي العلم بكتاب الله»[٣]. إلا أن المرء حصل على الانطباع بعد عصر أبي حنيفة بأن تعبير الفقه الأكبر كان أكثر من تعبير نشأ مصادفة. فقد روي أن الأستاذ نصح ابنه أن يتعلم الفقه الأكبر، لكنه منعه من هذا لاحقا؛ المقصود كما يُظهر السياق «علم الكلام»[٤]. كانت الخطوة التالية

---

(١) ليس هناك ما هو أفضل عند الله من الفقه في الدين، يرد أيضا كحديث في كتاب إباضي من القرن الثالث الهجري من عمان (السير والجوابات ٢٢٧، ١٠). إن هذا الفقه في الدين يتكون من الفقه بعبادة الله فهو ما يقوله سهل التستري (المعارضة والرد على أهل الفرق ٧٧). قارن أيضا الفصل ١.٣.٧.١.١.٢ من هذا الكتاب.

(٢) هكذا أيضا المقدسي في: مجلة تأريخ العلوم العربية الإسلامية، فرانكفورت ١/ ١٩٨٤/ ٢٥٠.

(٣) الطبري {٣} ٧١٧، ١٠. هذا المثال وغيره لدى شاخت، مقال الفقه في إنسكلوبيديا الإسلام، الطبعة الجديدة {٢} ٨٨٦؛ أيضا فينسينك، عقيدة ١١٠ وما بعدها و أ. حسن، التطور المبكر لعلوم القانون الإسلامية ١ وما يليها. قارن بصدد أبي حنيفة الصفحة ١٩٨، الهامش ٢٦ أيضا. من المثير للاهتمام إلى جانب هذا استعمال فقه بمعنى «شرح، تعليق» في وثائق الأندلسي ابن العطار (طبعة شالميطا ١٢٤: *فقه هذا الباب*؛ ٣٦٨، ١٣: *فقه هذا المعنى*؛ ٣٧٣، ٩: *فقه هذا وفقه ما تقدم* والخ).

(٤) موفق بن أحمد، مناقب أبي حنيفة {١} ٢٠٧ وما بعدها.

قد تحققت حين وضع المرء الفقه الأبسط إلى جانب الفقه الأكبر؛ الأول هو عنوان كتاب، وبهذا الفقه الأكبر أيضا. من الواضح أن الفقه الأبسط سمي هكذا لأنه الخطوة الواسعة؛ الأبسط مثله مثل الأكبر ينسحب على الكتاب أكثر مما على الفقه. بهذا حان الوقت الذي أمكن أن تسمى فيه الكتب الأخرى فقها أكبر[1].

مقطع الفقه الأبسط الذي جعل منه فينسينك في الجمل من ١ ـ ٥ «فقهه الأكبر ١» أقرب إلى أن يقدم ضمانا بأن يكون قولا أصليا لأبي حنيفة. إنه يكون مطابقا للمنطق أيضا من خلال كون الجملة ٥ تكرر مبدأ الإرجاء العراقي القديم، « ترك مسألة عثمان وعلي لله». إلا أنها توسع من خلال سبقها في الجملة ٤ بتمجيد جميع صحابة النبي: «لا تتخلى عن أي من صحابة النبي ولا تظهر لأي منهم ولاء أكبر مما تظهره للآخر». كلا الجملتين مرتبطتان ببعضهما؛ ولم يفصلهما التعليق الذي يستند إليه فينسينك[2]. جرى تجنب مصطلح الإرجاء نفسه كما في الرسالة إلى عثمان البتي. ولا تلعب المشكلة المركبة في الفقه الأبسط أي دور.

تظهر الجملة الأولى التطور اللاحق لهذا: «لا يجوز أن تسمي أحدا من أهل القبلة بسبب ذنبه كافرا ولا أن تنفي الايمان عن أحد لهذا السبب». وهذا أيضا معروف لدينا من الرسالة إلى عثمان البتي. يجري التأكيد على المسألة منذ بداية القرن[3] وهي قد تغلغلت في الحديث[4]. تتابع الجملة الثانية: «عليك أن تأمر بما هو حق وتنبذ ما هو ذميم». يشارك أبو حنيفة المعتزلة في هذا المبدأ. المسألة هي فقط ما هي التبعات التي أراد أن يستخلصها من هذا؟ يدعه أبو مطيع في موضع آخر

---

(١) افترضت في المرحلة المبكرة من تفكيري خطأ أن أكبر أيضا ينسحب مقدما على *كتاب* ذي قيمة ثانوية وليس على *فقه*.

(٢) استُبدِلت في ذلك صيغة الأمر بصيغة المتكلم الجمع («نتخلى. . . »).

(٣) أنظر الصفحة ١٦٩ وما بعدها.

(٤) الهيثمي، مجمع الزوائد {١} ١٠٦ وما بعدها. يصادف المرء واحدا من هذه الأحاديث والذي ينطوي على معنى قدري في الرسالة المفتوحة التي يزعم أنها لعمر الثاني والموجهة إلى الخوارج القدريين (بدايات، ٤٤ من طبعتي). هل هذه قرينة على عدم أصلية هذا الكتاب أو على الأقل على إضافة لاحقة؟

يوضح هذا بدقة أكبر: لا يعني ذلك أن المرء يقف ضد الجماعة؛ صحيح أن على المرء أن يقاتل الفئة الباغية بالسيف ولكن عليه أن يساند الفئة العادلة حتى لو كان الحاكم جائرا[١]. بكلمة أخرى: لا تجوز الثورة ما دامت تهدف فقط إلى استبدال شخص بآخر أو عائلة بأخرى؛ يجب أن تنفذ من قبل الجماعة كلها من أجل القضية العادلة. من جهة أخرى يجب على المرء أن يساند حاكما ظالما ضد أقلية ثوروية لا تستطيع أن تكسب الجماعة إلى جانبها. لذلك فإن قبول الصلاة غير مرتبط بالإمام وبذلك بالحاكم[٢]. هكذا أيضا فهم البزدوي أبا حنيفة: على المرء أن يستتيب الحكام الظالمين؛ ولكن لا يجوز له أن ينتفض ضدهم[٣]. إلا أنه أمر مشكوك فيه أن أبا حنيفة فكر بالفعل تفكيرا مواليا للحكام؛ فمهما يكن كان قد دخل السجن بسبب مساندة انتفاضة ١٤٥ هجرية كما يبدو. وقد بررت المعتزلة مشاركتها فيها بدعوى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. يبدو أن أبا حنيفة قد فعل الشيء نفسه.

سَمّيتُ الفصل الثالث في موضع آخر «بديهية قدرية»: «إعلم أن ما يصيبك لا يمكن أن يكون قد أخطأك، ولا ما فاتك كان يمكن أن يصيبك». وقد أصبح هذا بمعزل عن ذاك ينتمي إلى الحديث[٤]. لا يأخذه أبو مطيع لاحقا؛ وبدلا من ذلك يستشهد بالآية ٧٩ من سورة النساء والآية ٣٠ من سورة الشورى ويثبت بهذا بأن كل مصيبة تصيب إنسانا يكون هو المذنب فيها[٥]. إنه يزيح بهذا المقولة باتجاه طريق وسط، رأى أن أبا حنيفة يمثله. يقال إن قدريين أيضا مثل قتادة نقلوا الكلمة بالفعل[٦]. إنها تتحدث عن القدر وليس عن العمل. المقطع بكامله (الجمل ١ ـ ٥)

(١) الفقه الأبسط ٤٤، ١٠ وما يليها ومرة أخرى، إضافة لاحقة كما يبدو واضحا، ٤٨، ٢ وما يليها.
(٢) المصدر السابق ٥٢، ١٤ وما يليها.
(٣) أصول الدين ١٩٢، ٦ وما بعدها.
(٤) فان أس، بين الحديث وعلم الكلام ٧٩ وما يليها.
(٥) الفقه الأبسط ٤٢ وما يليها.
(٦) عبدالرزاق الصنعاني، مصنف {١١} ١١٨ رقم ٢٠٠٨٢.

لا يحتوي قولا عن الله أو النبي؛ وهو ما ينبغي أن يكون دليلا كافيا على أنه لم يقصد كعقيدة. وعلى أية حال ينبغي حذف الفقه الأكبر ١ من قائمة أعمال أبي حنيفة.

٤.٣.٧.١.١.٢ صورة الله. النظرية السياسية

لم يبق إلا القليل مما ينبغي عمله. يقال إن أبا حنيفة كان يمثل وجهة النظر بأن لله *ماهية لا يعرفها المرء على الأرض ولا يستدل عليها إلا في الآخرة*[١]. لا نجد هذا في النصوص المتناولة في أي مكان. إلا أنه لا يثير العجب. فليس لديه مكان في الرسالتين الموجهتين إلى عثمان البتي؛ وعلى العكس لم يلعب المذهب أي دور في ما وراء النهر مطلقا. موطنه هو الكوفة. فرق هشام بن الحكم بشأن الله بقصد مشابه بين الآنية والماهية[٢]؛ وسع ضرار بن عمرو هذا بنظريته حول الحاسة السادسة[٣]. إلا أن نسبته إلى أبي حنيفة، وهو مهما يكن يكبر هشام بجيل وضرار بجيلين، متذبذبة في المصادر. يعرف الأشعري فقط أن المرجئة ناقشت المذهب[٤]، ويرد لدى الشهرستاني أن ضرارا وتلميذه حفص الفرد سجلاه، لكنهما يستشهدان في ذلك بأبي حنيفة[٥]. ربما يكون المرء قد قال بذلك إنه ينأى بنفسه عن تشبيهية الشيعة الكوفيين. محتوى الايمان على الأرض وجود *آنية* الله؛ في الآخرة فقط يتعرف المرء كيف هو الله في الحقيقة. لم ينكر أبو حنيفة صورة الله؛ لكنه لم يشأ أن يستمد منها قولا حول هيئة الله.

الثانية هي نظرية أبي حنيفة عن الخلافة. كنا قد سمعنا أن المرء كان في ما وراء

---

(١) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة {٣} ٢٢٢ وما يليها.

(٢) أنظر الصفحة ٣٦٢ وما بعدها؛ عدا هذا الصفحة ٣٦٩ حول ترجمة ماهية بـ «حقيقة فردية».

(٣) أنظر الفصل ت ٤.١.٣.١ لدى نشوان الحميري، حور ١٤٨، ٥ وما يليها ينسب هذا أيضا إلى أبي حنيفة.

(٤) بما في ذلك نظرية الحاسة السادسة (مقالات ١٥٤، ١ وما يليها).

(٥) ملل ٦٣، ٧ وما يليها، ١٤٢، ٧ وما يليها؛ إضافة إلى هذا باينس، نظرية الذرة ١٢٨، الهامش ٥، وگيماريت، Livre des Religions 304 وما بعدها، الهامش ٥ مع مواد أخرى.

النهر يعتقد بأنه يقف ضد كل نوع من العناد. أكمل هذا من خلال الخبر بأنه ثبت الخلافة في قريش؛ ويدّعي أنه دعم هذا بأحاديث معروفة معرفة كافية[١]. كلمات النبي هذه كانت في عهده منتشرة بالفعل؛ كانت في البصرة قد فسرت من قبل أتباع فضل الرقاشي تفسيرا مقيدا[٢]. إنه أمر غير متوقع أن يبرزها أبو حنيفة بالذات إبرازا كبيرا، نظرا إلى ابتعاده عن الحكام. الأرجح أن ينظر إليها كانعكاس من عهد أبي يوسف حين اجتذب هارون الرشيد الحنفيين إلى البلاط.

٤.٧.١.١.٢ معاصرو أبي حنيفة

لم تلقِ شهرة أبي حنيفة اللاحقة الضوء على صورته الشخصية فقط؛ وإنما وضعت أيضا فقيها من الواضح أنه نشط إلى جانبه في الكوفة؛ في منطقة الظل حتى أننا لا نعرف عنه شيئا إلا من خلال مزاج الرواية لدى الشهرستاني: **عبيد بن مهران المكتب الكوفي**، معلم كتابة أو معلم في مدرسة شعبية، كان قد استمع لدى مجاهد (المتوفى في ١٠٤/ ٧٢٢) وأبي الطفيل عامر بن واثلة (المتوفى في حوالى ١٠٠/ ٧١٨) [٣]. لا بد أنه كان في شبابه في مكة وربما كان أكبر من أبي حنيفة سنا. وثق المرء به كمحدث[٤]، دون أن يصطدم بكونه عالم قياس[٥]؛ ولم يذكر نقد الرواية هذا في أي مكان. وفي ما عدا ذلك تمسك بعلو الله رغم هذا الميل فقد نقل عن طريق مجاهد قول عبدالله بن عمر بأن الله يحتجب عن خلقه بستائر من الضوء والظلمة أو النار والظلمة[٦]. يحترمه الشيعة أيضا دون أن يعتبروه

---

(١) النوبختي، فرق الشيعة ١٠، ١ وما يليها. القمي، مقالات ٨ رقم ٢٩؛ الناشئ المنتحل، أصول النحل ٦٢ وما بعدها رقم ١٠٦؛ المسعودي، مروج {٦} ٢٦، ٤ وما يليها، {٤} ٦١ رقم ٢٢٥٩.

(٢) أنظر الفصل ب ٢.٢.٤.١ والفصل ١.٢.٨ من هذا الكتاب.

(٣) ابن حنبل، علل ٤٤ رقم ٢٤٢ و ٣٨٦ رقم ٢٥٧٥؛ ميزان رقم ٥٤٤٣؛ تهذيب التهذيب {٧} ٧٤ رقم ١٥٩. أنظر بشأن عامر بن واثلة الفصل ٢.١.٣.٣.٣.٢ من هذا الكتاب.

(٤) البخاري {٣} رقم ١٤٩٣؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {٣} رقم ١؛ الفسوي {٣} ٩٣، ١.

(٥) النص {٢} ٩، ت؛ بشكل عام واط في: Transactions Glasgow Or. Soc. 18/1959 - 60/44.

(٦) السيوطي، لآلئ {١} ١٦، ١٤ وما بعدها.

واحدا من فقهائهم؛ فقد كان بتشبيهه المعتدل متفقا مع خططهم على كل حال[1]. ظهر لديه الوعي بالاصطفاء الذي يعبر عن نفسه في الكوفة كما عند المرجئة وكذلك عند الشيعة أيضا، بطريقة مميزة جدًا: من يموت وهو موحِّد لا يحتاج إلى أن يخاف على خلاصه حتى لو كان قد ارتكب المعاصي[2]. ينقل هذا بشكل مغالى فيه مقاتل بن سليمان وحده الذي كان في ما عدا ذلك مشبها مثله[3]. ربما تقوم هنا علاقة مباشرة؛ فمهما يكن فإن قسما من الروايات الشحيحة التي نملكها نقلا عن عبيد المكتب يرجع إلى يمان بن رئاب، الهيدروغرافي الخارجي الذي تحدث عن ايران بالدرجة الأولى[4]. ينتمي مقاتل إلى خراسان، وربما يكون عبيد قد ذهب مرة على الأقل إلى هناك؛ يمكن أن يكون قد عرف هناك بالكوفي.

إلا أن ما ينقله عنه يمان لا علاقة له بما سبق. يقال إن عبيد كان يؤمن بأن العلم الإلهي وكذلك كلام الله و«دين» الله قد فصل الله بينها منذ الأزل[5]. لا يعد هذا في ضوء نظرية الصفات اللاحقة شيئا متميزا، لكنه كان في هذه الفترة المتقدمة غير مألوف حقا. هل يعني ذلك أن كلام الله يستطيع أن ينفصل بنفسه عن الله لأنه يخرج من فمه، وأن العلم هو «الحكمة» التي تستوطن قلبه كما يقول بعض علماء القياس؟[6] وإذن فقد أظهر عبيد في ذلك مقطعا جانبيا بأنه افترض أن هذا الفصل قد حدث منذ الأزل؛ بينما كان للشيعة الذين كانوا على علاقة به في الكوفة رأي مختلف تماما[7]. ولكن ما الذي نستطيع أن نفعله بدين الله؟ هناك حيث ترد هذه

---

(١) أنظر الصفحة ٣٤٥ وما يليها. نقل تقريرا له طابع السيرة الذاتية لسلمان الفارسي حول تغييره لدينه حلية {١} ١٩٠، ١٥ وما يليها؛ حول هذا ماسينيون، سلمان باك في: Opera minora I 450 قارن أيضا المجلسي، بحار {٦٣} ٣٠١، ٨ وما يليها مع قصة حول تلاميذ ابن مسعود.

(٢) النص {٢} ٩، أ.

(٣) أنظر الفصل ب ٣.١.٢.١.١.٢.١.

(٤) أنظر حوله الفصل ب ٣.١.٤.١.١.١.١.

(٥) النص {٢} ٩، ب.

(٦) أنظر الفصل ب ٣.٢؛ بشكل عام الفصل ث ١.١.

(٧) أنظر الصفحة ٣٢٩ و الصفحة ٣٤١ والتي تليها.

العبارة في القرآن لا يقصد بها صفة إلهية؛ كل مسلم سيفهم اليوم الإسلام تحت هذا. ولكن على المرء أن يراعي أن جملة مثل *ألا لله الدين الخالص* في الآية ٣ من سورة الزمر، تعني في البدء: أليس لدى الله (وحده) الدين الخالص؟ لا ينبغي للمرء أن يفهمه بالضرورة كما فهمه باريه: «ألا يستحق الله أن يؤمن المرء به وحده؟». من قرأه دون تحفظ فلعله يستنتج أن الدين كان منذ البداية لدى الله ثم أعطي للناس عبر محمد. كان يمكن لعبيد أن يقول: مثله مثل الكلام يأتي من عند الله ويهدى للناس. لقد اختار الله، هكذا اعتاد المرء أن يقول، «الإسلام كدين لنفسه» [(١)]. ولهذا بالذات فإن المسلمين مميزون عن جميع الآخرين.

يستشهد عبيد في قياسه بالحديث بأن الله خلق آدم على صورته. يلفت النظر أنه صاغ هذا بتحوير طفيف: «خلق الله آدم على هيئة الرحمن» (النص {٢} ٩، ت). لذا قد يتساءل المرء عما إذا لم يكن الرحمن مختلفا عن الله على نحو يكون فيه الله الرب البعيد والرحمن تجسيده المشابه. نسب المرء هذا التمييز إلى جهم بن صفوان (قارن النص {١٤} ١٧ . ١).

فكر أحمد بن خابط، تلميذ لنظام، في وقت لاحق بطريقة مشابهة (أنظر الفصل ت ٣ . ٢ . ٢ . ٢ . ٧ . ٣)، ولديه أيضا يذكر الشهرستاني الحديث بالصيغة المذكورة (ملل ٤٢، ١٢/ ٨٩ صفحة ٣ والصفحة التي تليها). لكنه يفعل ذلك دائما، من أجل الوضوح كما يبدو، ما دام المرء يقول بدل «على صورة الرحمن» «على صورته» فقط أصبح تفسير آخر للحديث ممكنا (قارن گيماريت، Livre des Religion ٢٢٢، الهامش ٨). لقد سجل أبو قتيبة الملاحظة من قبل بأن المشبهين كانوا يقصدون بالصيغة التي فضلها الشهرستاني الوقوف ضد واحد من التأويلات التي قام بها واحد من المعارضين. (تأويل مختلف الحديث ٢٧٨، صفحة ٤ وما يليها ـ ١/٢٢٠ ومايليها، ترجمة ليكومت الصفحة ٢٤٤ والصفحة التالية).

---

(١) هكذا على سبيل المثال في رسالة الوليد الثاني المقتبسة في الصفحة ١٣ و ٢٩ (الطبري {٢} ١٧٥٦ وما بعدها؛ مترجم لدى كرونه/ هندس، خليفة الله ١١٨)؛ كذلك في رسالة لعبد الحميد بن يحيى (رسائل ٢١٠، ١٤ وما بعدها و ٢٧٤، ٨).

يتمي إلى محيط أبي حنيفة أيضا وإن كان أقرب إلى المنافس **أبو خلف ياسين بن معاذ الزيات**، توفي حوالى ١٦٠/ ٧٧٧ [١] يظن بأنه مولى. اشتهر في الكوفة من خلال فتاواه، ذهب لاحقا إلى اليمامة وبقي هناك[٢]. لم يكن حديثه مستحبا. إذا كان ابن حجر يسميه مرجئيا فإن هذه التسمية رغم كونها شهادة متأخرة، لكنها بحسب الظروف ليست مستبعدة[٣]. لا نكاد نستطيع أن نقدم وثائق عن معاصر آخر، **أبو بردة عمرو بن يزيد التميمي**، الذي استمع مثل أبي حنيفة لدى علقمة بن مرثد ولكن أيضا لدى محارب بن دثار ومن هنا دخل في الروايات المرجئية[٤].

٨.١.١.٢ المرجئة الكوفية بعد أبي حنيفة

لا نعرف تماما ما حدث للمرجئة في الكوفة بعد موت أبي حنيفة. إنه ليس مؤكدا على الإطلاق أن مدرسته ظلت باقية هناك؛ لم نسمع عن خليفة له استلم حلقته. ربما تكون لذلك أسباب سياسية. لم يتسلم شريك بن عبدالله النخاعي الذي أصبح حوالى ١٥٠ قاضيا في الكوفة في عهد المهدي بعد ١٥٨/ ٧٧٥ وحتى أنه شغل منصب حاكم بعض الوقت[٥]، الشهادة من المرجئة والشيعة[٦]. وكان ابن

---

(١) في نفس الوقت تقريبا مع سفيان الثوري (المتوفى في سنة ١٦١/ ٧٧٨) استنادا إلى ميزان رقم ٩٤٤٣.

(٢) ابن حبان، المجروحون {٣} ١٤٢، ١٠ وما يليها؛ الفسوي {٣} ٥٤ وما بعدها أيضا وابن أبي وفاء، الجواهر المضيئة {٢} ٢١٠ رقم ٦٥٩ (القسم الأكبر عن ميزان). لا شيء آخر لدى البخاري {٤} ٤٢٩ رقم ٣٥٩٥؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {٤} ٣١٢ رقم ١٣٥٠؛ العقيلي، ضعفاء {٤} ٤٦٤ وما بعدها رقم ٢٠٩٩.

(٣) لسان الميزان {٦} ٢٣٨ وما بعدها رقم ٨٤١.

(٤) ذكر كمرجئي لدى ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {٣} ٢٦٩ وما بعدها رقم ١٤٩٠ وتهذيب التهذيب {٨} ١٢٠، ٢ (عن أبي حاتم)، عن نفس المصدر الكعبي أيضا، قبول ٢١٦ وما بعدها (كأبي بردة، مع الملاحظة بكون المقصود ليس ابن أبي موسى الأشعري). لا شيء لدى البخاري {٣} ٣٨٣ رقم ٢٧٠٩؛ العقيلي {٣} ٢٩٥ رقم ١٣٠٠؛ ميزان الرقمان ٦٤٧٧ و ٩٩٨٧. هل هو نفسه الشيعي ابن يزيد بياع السابري (أنظر حوله الصفحة ٣٤٩).

(٥) خليفة، تأريخ ٦٨١، ١٠ و ٦٩٥، ١٧. قارن حوله ابن سعد، طبقات {٦} ٢٦٣ وما بعدها وخاصة تأريخ بغداد {٩} ٢٧٩ وما يليها؛ وبصورة ملخصة أيضا الصفدي، الوافي {١٥} ١٤٨ وما يليها رقم ١٧٢.

(٦) وكيع، أخبار {٣} ١٦٢ وما يليها.

أبي حنيفة حماد معنيا بذلك أيضا[١]. وهكذا فقدت المرجئة سمعتها؛ ربما كان لمشاركتها في الانتفاضة في عام ١٤٥هـ تبعات وخيمة كالتي لحقت بالمعتزلة في البصرة. إذا كان الحال كذلك[٢]، فإنها قد تجاوزت نقطة انحدارها القصوى مع مرور الزمن؛ فقد حقق أبو يوسف ومثله الشيباني أيضا نجاحا مهنيا في عهد هارون الرشيد. أصبح زميلهما في المدرسة يحيى بن زكريا بن أبي زائدة يومذاك قاضيا في المدائن[٣]. ولكن أعقب هذا الانتعاش شأنه شأن الانحدار أيضا تراجع الروايات المرجئية في الكوفة تدريجيا. توفي زُفَد بن الهذيل، وهو أيضا من تلاميذ أبي حنيفة، سنة ١٥٨/ ٧٧٥ في البصرة قبل أن يبلغ الخمسين[٤]؛ كان له كأحد أفراد بني العنبر أقارب هناك في الظاهر[٥]. أما داؤد بن نصير الطائي (المتوفى في ١٦٥/ ٧٨٢)، الذي درس معه وانعقدت بينهما أخوة فضلا عن ذلك، فقد ترك القانون وأصبح ناسكا[٦]. مرجئي آخر ذهب بين آخرين إلى الري: **أبو عمرو محمد بن أبان بن صالح بن عمير القرشي**، توفي في الحادي عشر من ذي الحجة ١٧٥هـ/ ٩ آذار/ مارس ٧٩٢م وقد بلغ الحادية والثمانين من العمر. من المحتمل أن يكون هو نفسه ذلك **المحمد بن أبان الرازي**، الذي أراد سكان الري أن يسمعوا منه حديثا حول الرأي والذي جمع من أجلهم لذلك كتيبا يحتوي على جزء في الإرجاء[٧]. لم

---

(١) تأريخ بغداد {٨} ٤٣٣، ٤ وما يليها.

(٢) كان بإمكان القاضي أن يتبع بدرجة معينة نفوره الشخصي أيضا. لا تساق حجة سياسية لرفض حماد بن أبي حنيفة وإنما دينية. وعدا هذا فقد اعتبر شريك لدى البعض شيعيا (ميزان رقم ٣٦٩٧؛ ولكن قارن تأريخ بغداد {٩} ٢٨٧، ٥ وما يليها).

(٣) أنظر الفصل ج ١.١.

(٤) قارن حوله سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٤١٩؛ المزيد في الفصل ب ٢.٢.٣.٣.

(٥) انحدر من أصفهان؛ كان أبوه حاكما هناك في عهد مروان الثاني (الصيمري، أخبار أبي حنيفة ١٠٦، ٣ و٩ وما يليها؛ أبو نعيم، ذكر أخبار أصفهان {١} ٣١٧ وما بعدها؛ ابن حزم، جمهرة ٢٠٨، ٩ وما يليها).

(٦) الصيمري ١٠٣ وما بعدها و١٠٩ وما بعدها؛ أيضا حلية {٧} ٣٣٥ وما يليها؛ القشيري، رسالة ١٢، - ١٢ وما يليها؛ تأريخ بغداد {٨} ٣٤٧ وما يليها؛ تهذيب التهذيب {٣} ٢٠٣ رقم ٣٨٧ الخ.

(٧) أنظر الفصل ب ٣.٢.٣.٤.

يكن على كل حال ينتمي إلى أهل الكوفة تماما؛ فقد كان مولى لعائلة الأموي عبدالله بن خالد بن أسيد وتزوج امرأة من آل الجعفي[1]. اعتبره ابن حنبل مرجئيا بارزا ونشيطا[2]؛ كان المرء قد تجنبه (لاحقا؟) كمحدث لهذا السبب. ـ واحد فقط من تلاميذ أبي حنيفة حصل على تكريم في الكوفة: **أبو عبدالله بن القاسم بن معن، بن عبدالرحمن الهذلي**. لقد تولى بعد عدو المرجئة، شريك بن عبدالله في سنة ١٧٠/٧٨٦ منصب القاضي[3] واحتفظ بهذا المنصب في عهد هارون الرشيد أيضا؛ مات حين أراد أن يزور هذا في الرقة، في الطريق في رأس العين في سنة ١٧٥/٧٩١ [4]. حيث كان ينتمي على كل حال إلى أكثر العوائل وجاهة في المدينة. كان ابن حفيد عبدالله بن مسعود وقد ارتبط بحلف مع بني زهرة القريشيين[5]. كان ميسورا إلى درجة استطاع فيها أن يهب راتبه[6]. ولا يذكر أنه

---

(١) ابن سعد، طبقات {٦} ٢٦٨، ١٩ وما يليها؛ خليفة، طبقات ٣٩٧ رقم ١٢٩٤. حول عبدالله بن خالد، ابن حفيد أبي العيص بن أمية الذي كان لبعض الوقت حاكما لفارس في عهد زياد وكان من الكوفة قارن الزبيري، نسب قريش ١٨٨، ٢ وما يليها؛ خليفة، تأريخ ٢٦٠، ٣.

(٢) *رئيس من رؤسائهم*، قارن ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {٣} ٢٠٠ رقم ١١٢٢ (نفس الشخص المذكور في ١٩٩ رقم ١١١٩؛ قارن أيضا السمعاني {٣} ٢٩٢، الهامش)؛ أيضا ميزان رقم ٧١٢٨؛ تهذيب التهذيب {٩} ٥ رقم ٥؛ الصفدي، الوافي {١} ٣٣٤ رقم ٢٠٤. دون تقييم البخاري {١} ٣٤ رقم ٥٠.

(٣) قارن بشأن التأريخ خليفة، تأريخ ٧٠٨، ٧؛ وكيع، أخبار {٣} ١٧٥، ١٤ وما بعدها. ليس صحيحا أنه تسلم المنصب منذ عهد المهدي (كما ورد لدى ابن النديم ٧٦، ٥؛ القفطي، إنباه {٣} ٣٠، ١٠). من الواضح أنه أقام وقتا طويلا في الحيرة (وكيع {٣} ١٨٠، ٦ وما يليها). قارن حول علاقاته مع أبي حنيفة، وكيع {٣} ١٧٦، ـ ٧ وما يليها؛ أبو زرعة ٥٠٦ رقم ١٣٣٢، الفسوي {٢} ٧٩٠ وما يليها؛ ابن أبي وفاء، الجواهر المضيئة {١} ٤١٢ رقم ١١٤٤. استشهد به الشيباني في أعماله (الصيمري، أخبار أبي حنيفة ١٥٠، ٦ وما بعدها).

(٤) المرزباني، نور القبس ٢٨١، ٢١ وما بعدها، ياقوت، إرشاد {٦} ٢٠٠، ٤ وما بعدها. لا يبدو صحيحا تأريخ الوفاة ١٨٨/ ٨٠٤ الذي نقل معزولا (المصدر السابق ٢٠٠، ٥). هل ينبغي على المرء أن يضيف بهذا الخبر بأن هارون كان قد عزله قبل موته؟ (خليفة، تأريخ ٧٤٩، ١١؛ على العكس وكيع {٣} ١٨٢، ٥ وما بعدها).

(٥) ابن سعد {٦} ٢٦٧، ١٥.

(٦) وكيع {٣} ١٧٧، ١٣ وما بعدها، القفطي {٣} ٣٠، ١٠ وما بعدها؛ مختلف قليلا ابن سعد، طبقات {٦} ٢٦٧، ١٦ وما بعدها.

مرجئي سوى ابن حجر[١]؛ يبدو أنه استُنتج من علاقته بأبي حنيفة. لم يتعاطف مع الشيعة؛ فقد كان عثمانيا[٢]. كان يحسن المجادلات؛ وقد اعترف المرء له بالحذق في الكلام[٣]. إلا أنه كان يتقن مجالات التعليم العربي كلها: الشعر، علم المعاجم[٤]، أيام العرب[٥]، علم الأنساب[٦]، والرواية التاريخية[٧]. سماه المرء «شعبي عصره» [٨]. كتب الحديث دون أن ينشره[٩]؛ وقد أثارت بعض رواياته استياء بسيطا في فترة لاحقة[١٠]. ألف كتبا في مجال علم المعاجم؛ مثّل في النحو طريقة لم تستطع أن تفرض نفسها. كان ليث بن المظفر الذي صحح كتاب العين قد استمع لديه وكذلك الفراء[١١]؛ يبدو أن ابن العربي كان تلميذه مباشرة[١٢]. تشمله بعض أبيات عبدالله بن طاهر في ذكرى أبي عبيد القاسم بن سلام بالمدح أيضا كقاسم ثان[١٣].

لم يذهب إلى بغداد القانونيون الطموحون وإنما أيضا المحدثون مثل **أبي معاوية محمد بن خازم التميمي السعدي الضرير**، ١١٣/ ٧٣١[١٤] ـ نهاية صفر أو بداية

---

(١) تهذيب التهذيب {٨} ٣٣٩، ١ وما بعدها: عن أبي داؤد.

(٢) المرزباني ٢٨٠، ٢.

(٣) وكيع {٣} ١٧٦، ٧.

(٤) رابين، غرب بلاد العرب القديم ٩٤ وما بعدها.

(٥) ابن سعد، طبقات {٦} ٢٦٧، ١٧؛ قارن الأبيات لدى المرزباني ٢٨٠، ٢ وما يليها.

(٦) وكيع {٣} ١٨١، ٦ وما يليها.

(٧) الطبري {١} ٢٤٨٦، ٧ وما بعدها و {٢} ٨١٤، ١٥ وما بعدها.

(٨) ابن سعد، طبقات، في الموضع المذكور؛ مأخوذ لدى ابن قتيبة، معارف ٢٤٩، ١٧ وما يليها.

(٩) القفطي، إنباه {٣} ٣١، ٢.

(١٠) كان نُصحها بممارسات طقسية صادما بوجه خاص كما يبدو واضحا، ممارسات لم يتبعها أحد (قارن ابن حبان، المجروحون {١} ٣٤٤، ـ ٥ وما يليها مع ميزان رقم ٣٣٧٣).

(١١) المرزباني ٢٧٩ وما بعدها؛ ياقوت، إرشاد {٦} ٢٠٠، ٩ وما يليها؛ ابن أبي وفاء، الجواهر المضيئة {١} ٤١٢، ـ ٤.

(١٢) القفطي {٣} ٣١، ١١؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، طبعة إحسان عباس {٤} ٣٠٦ وما يليها.

(١٣) القفطي {٣} ٢٠، ١٠ وما يليها. قارن حول الملاحظات البيوغرافية الأخرى المصدر السابق ٣٠، الهامش؛ الزركلي {٦} ٢١؛ كحالة {٨} ١٢٦.

(١٤) قارن بصدد تأريخ مولده أبا زرعة ٣٠٢ وما بعدها؛ الفسوي {١} ١٨٤، ٥ وما بعدها.

ربيع الأول ١٩٥هـ/ بداية كانون الأول/ ديسمبر ٨١٠م[١]، مولى سعد بن زيد مناة من تميم[٢]، الذي حقق نجاحا في الفترة الأخيرة من حياته في بلاط هارون الرشيد[٣]. كان قد فقد البصر في طفولته[٤] ولذلك كان يتمتع بذاكرة قوية جدا. ولأنه عاش حوالي عشرين سنة بالقرب من الأعمش (في الظاهر حتى موته في عام ١٤٧ أو عام ١٤٨)[٥]، اعتبر لاحقا أفضل الثقاة لنقل مأثوراته. يقال إنه حفظ عنه ١٦٠٠ حديث إلا أنه نسي ٤٠٠ منها بعد إصابته بمرض[٦]. حفظ خلال محاضرة الأعمش التي لم تكن الكتابة فيها معتادة كما يبدو، الأحاديث التي استشهد بها، وأملاها لاحقا على آخرين[٧]. يقال إن شعبة بن الحجاج (٨٢/ ٧٠١ ـ ١٦٠/ ٧٧٦) الذي لعب دورا رئيسا بالنسبة للحديث البصري من وجهة نظر لاحقة، والذي أخذ كقدري عن الأعمش بعض الأشياء، حين زار أبو معاوية (الذي يصغره بجيل) محاضرته كان يسأل مستوثقا دائما[٨].

---

(١) هكذا بالضبط لدى الفسوي {١} ١٨٤، ٤ وما بعدها؛ إلى جانب هذا احتفظ الخطيب البغدادي بالتأريخ ١٩٤ (تأريخ بغداد {٥} ٢٤٩، ٧ وما بعدها).

(٢) خليفة، طبقات ٣٩٩ رقم ١٣٠٤.

(٣) نعرفه كمرجئي لدى ابن سعد، طبقات {٦} ٢٧٤، ١؛ ابن قتيبة، معارف ٥١٠، ١٣ و ٦٢٥، ٤؛ الكعبي، قبول ٢١٦، ـ ٤؛ أحمد بن علي السليماني (المتوفى في سنة ٤٠٤/ ١٠١٤) في ميزان رقم ٨٤٧٠؛ الذهبي، ميزان رقم ١٠٦١٨ والذهبي، تذكرة الحفاظ ٢٩٥، ٩ وما بعدها. ابن حجر، هادي الساري {٢} ١٦٠، ٣ وما يليها. جمع الخطيب البغدادي عددا كبير من هذا النوع من الأحكام (تأريخ بغداد {٥} ٢٤٧، ٣ وما يليها).

(٤) الخطيب البغدادي، تأريخ بغداد {٥} ٢٤٢، ٣، الصفدي، نكت الهميان ٢٤٧، ١٢ وما يليها.

(٥) أبو زرعة ٣٠٣، ١ وما بعدها؛ أنظر بشأن الأعمش الفصل ١.٣.١.٢ من هذا الكتاب.

(٦) الخطيب البغدادي، تأريخ بغداد {٥} ٢٤٦، ١٧ وما بعدها، مختلف قليلا ٢٤٧، ١٠ وما بعدها؛ ولكن لا يعتمد الأمر على الأرقام على أية حال. يقال إن ٤٥٠ حديثا للأعمش لم ترد في جدوله (المصدر السابق ٢٤٦، ٨ وما بعدها). أخذ ابن المديني عنه ١٥٠٠ حديث لمعلمه (المصدر السابق ٢٤٦، ٦ وما بعدها). جميع هذه المعلومات هي ثمرة حسابات لاحقة غالب الظن.

(٧) ابن حنبل، علل ١٩٤ رقم ١١٩٩؛ عزمي، دراسات ١٠١. إلا أن مصادر أخرى تقول، كان لديه كاتب. (ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {٢٣} ٢٤٧، ـ ٦ وما بعدها).

(٨) الخطيب البغدادي، تأريخ بغداد {٥} ٢٤٥، ١٥ وما يليها. يزعم أن هذا حدث في بغداد (ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل ٢٤٧، ١١ وما يليها)؛ لكن يبدو لي موضع تساؤل ما إذا كان معاوية قد ذهب=

إلا أن الأسئلة التي لا نهاية لها أثارت أعصاب هذا مع مرور الوقت؛ لم يرد أن يكون دائما مجرد تلميذ للمعلم القدير[١]. في هذا عاد عليه امتيازه ببعض الفوائد: تركه هارون الرشيد يقرأ له روايات الأعمش[٢]؛ أراد إسحق الموصلي أن يعرض عليه مجموعته وقد أنفق من أجل ذلك بعض المال[٣]. وكان معاوية قادرا مهما يكن على أن يعين بوابا كما نعرف من نفس الطرفة. كان قد استخدم، كما أصبح ذلك مألوفا لاحقا، عبارات منقولة مختلفة. فقال *حدثنا* أو سمعت وحسب حين كان قد سمع حديثا من فم ناقل؛ أما إذا كان المرء قد قرأه له من مخطوطات فقد استخدم ذكر[٤]. ومع ذلك فقد انتقد ابن حنبل أمانته[٥]؛ وهذا غير مستغرب حيث اعتمد أبو معاوية على ذاكرته.

لم يتفق في موقفه السياسي والفقهي مع معلمه اتفاقا تاما. فرغم كونهما قدريين[٦]؛ لكن الأعمش كان قريبا من الشيعة ويقال إنه كان قد تنبأ بنهاية مشؤومة لتلميذه كما للمرجئة[٧]. حين طلب منه أحد الأشخاص أن يؤيد حديث علي الودي بشكل خاص تنحنح لائما كما روى ذلك بنفسه في ما بعد؛ يقال إن

= إلى بغداد قبل ١٦٠. قارن حول شعبة فان ايس، بين الحديث وعلم الكلام ١٨٨ وما بعدها والفهرست تحت الاسم المذكور.

(١) الخطيب البغدادي، تأريخ بغداد {٥} ٢٤٥، ٢٠ وما يليها.

(٢) الفسوي {٢} ١٨١، ٤ وما يليها، الخطيب البغدادي، تأريخ بغداد {٥} ٢٤٣، ١٠ وما يليها. توقع المرء منه تأثيرا على حكم هارون (تأريخ بغداد ٢٤٤، ٢ وما يليها).

(٣) الأغاني {٥} ٢٧٣، ١٦ وما يليها؛ أيضا ٢٦٩، ١ وما يليها، ابن خلكان، وفيات الأعيان، طبعة إحسان عباس {١} ٢٠٣، ١٨ وما بعدها.

(٤) الخطيب البغدادي، تأريخ بغداد {٥} ٢٤٧، ١٥ وما يليها؛ أيضا الخطيب، كفاية ٢٢٨، ٩ وما يليها (حيث يستخلص أنه كان نفسه يملك مثل هذه الكتابات). حول هذا عزمي ١٧٠.

(٥) علل ١١٩ رقم ٧١١ و ١٩٤ رقم ١١٩٩. احتفظ أبو معاوية للأعمش بأخبار حول حياة النبي أيضا (قارن الطبري، فهرست تحت الكلمة المذكورة).

(٦) قارن فان أس، بين الحديث وعلم الكلام ٧ وما يليها؛ المزيد من المواد أيضا في الفهرست تحت اسم **محمد بن خازم** (هناك كتبت حازم خطأ)؛ الملاطي، تنبيه ١١، ٢٠ وما يليها/ ١٥، ٦ وما يليها؛ أبو عبيد، إيمان ٩٧ رقم ٢٧.

(٧) الخطيب البغدادي، تأريخ بغداد {٥} ٢٤٧، ٥.

الأعمش أراد فضلا عن ذلك أن يطرد المرجئيين من حلقته من المسجد ليرتاح[١]. هذا مغالى فيه حقا؛ على العكس لم يؤدِ كما تثبت علاقات التلاميذ، إلى عداوة يومذاك. حين لوحق الشيعة في بغداد في ما بعد كان الوضع مختلفا؛ يُزعم أن أبا معاوية نقل إلى هارون الرشيد حديثا معاديا للرافضة[٢]. تجلى التزامه المرجئي بصورة أقوى؛ يقال إنه طلب من أحد تلاميذه أن ينتمي إلى هذا المذهب[٣]. يبدو أن أبا معاوية استخدم في ذلك الحديث وسيلة. نقل أن أبا مسعود لم يسمح بالشك في الايمان[٤] وبجواز تكفير أحد بسبب خطيئة[٥]. يقال إن وكيع بن الجراح (المتوفى في ١٩٧/ ٨١٢) وهو نفسه محدث مشهور، لم يشارك في تشييع جنازته لهذا السبب[٦]. وكان يمثل في آرائه القانونية أيضا الروايات الكوفية؛ كان قد استمع لدى الشيباني[٧]. لهذا نسب إليه خصوم أشرار بيتين ينصح فيهما باستخدام النبيذ لتيسير الهضم[٨]. ـ إلى بغداد جاء تلميذ آخر من تلاميذ الأعمش: **يونس بن بكير بن واصل الجمال**، مولى لشيبان، توفي في ١٩٩/ ٨١٥. إلا أنه معروف لدينا كراوٍ لابن إسحق؛ صحح قسم السيرة لمكتبة القرويين من قبل تلميذه عطاردي

---

(١) الفسوي {٢} ٧٦٤، ١٠ وما يليها؛ حول الحديث المعني أنظر الصفحة ٢٧٥، الهامش ٢٣.

(٢) الخطيب البغدادي، تأريخ بغداد {٥} ٢٤٣، ٨ وما يليها. لا يبدو أنه كان شيعيا سيئا كما يزعم الذهبي (ميزان رقم ١٠٦١٨)، إلا أنه لم يُخفِ كون معلمه مواليا لعلي (ابن خلكان، وفيات الأعيان، طبعة إحسان عباس {٢} ٤٠٢، ـ ٤ وما يليها، ويبدو أنه أيضا نقل الشيعية المألوفة التي سمعها من الأعمش (قارن ابن حبان، المجروحون {١} ١٣٠، ١٠ وما بعدها = {٢} ١٥١ وما يليها وكذلك {٢} ٩٥، ١٠ وما يليها حيث يشك في صحة الإسناد أحيانا بالطبع).

(٣) الخطيب البغدادي، تأريخ بغداد {٥} ٢٤٧، ٤.

(٤) الفسوي {٣} ١٣٠، ٤ وما بعدها بإسناد شيعي مئة بالمئة؛ قارن أيضا الفصل ٦.١.١.١.٢ من هذا الكتاب. الرواية لدى ابن أبي شيبة أكثر حذرا، إيمان ٢٣ رقم ٧٣ وما بعدها و ٢٤ وما بعدها رقم ٧٦، وكذلك المصنف {٩} ١٤ وما يليها.

(٥) أبو عبيد، إيمان ٩٧ رقم ٢٧ و ٩٨ رقم ٢٩؛ حول هذا مادلونغ في: Studia Islamica, Paris 32/1970/ 252.

(٦) ابن سعد، طبقات {٦} ٢٧٤، ٢؛ حول وكيع أنظر الفصل ١.٣.١.١.٢ من هذا الكتاب.

(٧) البخاري {١} ٧٤ رقم ١٩١.

(٨) ابن قتيبة، معارف ٥١٠، ١٣ وما يليها.

استنادا إليه بالدرجة الأولى[١]. وفي ما عدا هذا فنحن لا نعرف عنه الكثير. تحدث ابن معين عنه «كمرجئي يتبع السلطان»[٢]. يبدو أنه قصد بذلك أن يونس، وهو رجل ميسور، كانت له علاقة بجعفر بن يحيى البرمكي[٣]. إلا أن ترجيح اعتقاده المرجئي يرجع إلى كونه روى عن أبي حنيفة[٤]. ـ كان تلميذا للأعمش مثل أبي حنيفة أيضا **أبو يحيى عبدالحميد بن عبدالرحمن بن باشمين بن عبدالرحمن الحماني** توفي في ٢٠٢/٨١٧ ـ ٨١٨، مولى لبني حمدان الذين ينتسبون إلى عصبة سعد بن زيد منات من تيم[٥]. ينحدر من خوارزم، إلا أنه استمع لدى مسعر بن كدام[٦]؛ اعتبره أبو داؤد داعية مرجئيا[٧]. ذهب ابنه يحيى (المتوفى في ٢٢٨/٨٤٣) إلى بغداد وحقق هناك نجاحا كبيرا؛ كان مؤلفا لمسند لم يستشهد فيه بأبيه تقريبا[٨]. ـ تلميذ آخر **لمسعر بن كدام** في فترة لاحقة هو **أبو عبدالله مصعب**

---

(١) طبعة م. حمدالله، رباط ١٣٩٦/١٩٧٦، وسهيل زكار، دمشق ١٣٩٨/١٩٧٨. قارن حول هذا سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٢٨٩؛ الدوري، دراسة ٢٠ وما يليها وفي المناقشة مع هذا الساموك، الروايات التأريخية وفق ابن إسحق ١٠ وما يليها و ٨٢ وما يليها، أيضا ١٣٩. يقدم الأخير أجزاء عديدة أيضا من مصادر متأخرة (قارن الصفحات ٣٢، ٤٩، ٥١، ٥٨، ٥٩، ٦٥ ـ ٦٩).

(٢) العقيلي، ضعفاء {٤} ٤٦١ رقم ٢٠٩٣، ميزان رقم ٩٩٠٠.

(٣) ميزان {٤} ٤٧٨، ١٤ وما بعدها؛ قارن أيضا تهذيب التهذيب {١١} ٤٣٤ وما يليها رقم ٧٤٤. يرجع هذا الخبر أيضا إلى ابن معين.

(٤) ابن أبي وفاء، الجواهر المضيئة {٢} ٢٣٦ رقم ٧٣٦.

(٥) خليفة، طبقات ٤٠٣ رقم ١٣٢٥؛ ابن سعد، طبقات {٦}٢٧٩، ٤ وما بعدها؛ البخاري {٣} ٤٥ رقم ١٦٥٣؛ ابن أبي وفاء، الجواهر المضيئة {١} ٢٩٥ وما بعدها رقم ٧٨٣. اسم جده في الواقع ميمون؛ مما يثير الاهتمام أن أصل اللقب ايراني (باشمين «يريد»؛ قارن تأريخ بغداد {١٤} ١٦٧، ـ ٤ وما بعدها).

(٦) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {١٣} ١٦ رقم ٧٩؛ ابن حبان، المجروحون {١} ٢٠٩، ٤ وما يليها؛ تأريخ بغداد {١٤} ١٦٨، ٩.

(٧) ميزان رقم ٤٧٨٤؛ تهذيب التهذيب {٦} ١٢٠ رقم ٢٤١؛ قارن أيضا الكعبي، قبول ٢١٦، ٨ وابن حجر، هادي الساري {٢} ١٤٠، ١٢ وما يليها.

(٨) الخطيب البغدادي، تأريخ بغداد {١٤} ١٦٧ وما يليها رقم ٧٤٨٣؛ لا يُذكَر أبوه بين الثقاة هناك. قارن حول المسند الكتاني، رسالة مستطرفة ٦٢، ٥ وما بعدها.

ابن المقدام الخثعمي، توفي في ٢٠٣/٨١٨ ـ ٨١٩ [١]، ادعى ـ في بغداد؟ ـ أنه شفي من آرائه المرجئية بتأثير حلم[٢].

٩.١.١.٢ إصلاح غسان بن أبان

كان قد حدث تطور فقهي غريب في البصرة قبل أن ينشر زُفَر بن هذيل مذهب أبي حنيفة فيها. واجه التأثير الكوفي تقاليد قدرية وأدى إلى اهتمام كبير بوصف محتوى فعل الايمان كما يواجهنا لدى أبي شمر الحنفي وبعد ذلك ببعض الوقت لدى النجار، بعد تحول إلى الحتمية[٣]. رد على هذا شخص يدعى غسان بن أبان؛ كان يعرف النجار شخصيا[٤] وقد تجادل أيضا ضمن آخرين مع تلميذ لأبي شمر[٥]. تعلق الأمر لديه بحفظ تركة أبي حنيفة؛ وضع نظاما لموقفه الفقهي وكتب كتابا حول هذا الموضوع[٦]. إلا أنه وصل خلال ذلك إلى نتيجة أخرى غير تلك التي لأهل ما وراء النهر؛ كان يرى أن الايمان في نظر أبي حنيفة لا يمكن أن ينقص ولكن يمكن أن يزداد[٧]. حاول فضلا عن هذا أن يمنحه مزيدا من المحتوى؛ لا ينبغي للمرء أن يعترف بوجود الله فقط، عليه أيضا أن يحبه ويجله[٨]. هذا التفسير يسترشد بوضوح بالصيغ

---

(١) البخاري {٤} ٣٥٤ رقم ١٥٣٠؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل٤/ ٣٠٨ رقم ١٤٢٦؛ تأريخ بغداد {١٣} ١١٠ وما يليها رقم ٧٠٩٥؛ ميزان رقم ٨٥٧٢.

(٢) تهذيب التهذيب {١٠} ١٦٥ رقم ٣١٢. يقتبس الطبري منه أكثر من مرة بسبب سيرة النبي بنفس الإسناد دائما (قارن الفهرست تحت الاسم المذكور).

(٣) أنظر الفصل ب ٢.٢.٤ و ت ٢.٥.

(٤) يذكره القاضي عبد الجبار مرة كأحد الثقاة لمذهبه.

(٥) هكذا على أية حال وفق البغدادي الذي ربما خضع فقط لنظامه (قارن النص {٢} ١١، ج مع تعليق). أنظر حول يونس المذكور هناك الفصل ب ٢.٢.٤.٢.

(٦) النص {٢} ١١، ث.

(٧) النص {٢} ١٠ و ١١، ب. سجل كمذهب مرجئي أيضا في عقيدة ابن حنبل (لدى ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة {١} ٢٥، ٤ وما بعدها).

(٨) النص {٢} ١٠ و ١١، أ. المعلومات التي يأتي بها الشهرستاني والسمعاني عن الغسانية استنسخت خطأ (قارن التعليق حول النص {٢} ٦، أ). حول هذا أيضا هودغسون في إنسكلوبيديا الإسلام {٢} ١٠٢٢ تحت كلمة غسانية وگيماريت Livre des Religions 423 وما بعدها.

البصرية[١]؛ بأن الايمان قابل للزيادة، ولكن لا يمكن تقليصه إلى حدود معينة، كان هذا أيضا موقف النجار[٢].

كان لغسان علاقات بالكوفة بالتأكيد. ولكن ليس مؤكدا إن كان قد عاش هناك. يسميه الشهرستاني ابن الكوفي، في معظم المخطوطات على الأقل، ربما كان والده وحده مقيما هناك بينما انتقل هو إلى البصرة. لا يعرف الهيدروغرافيون عن شخصه شيئا دقيقا بوجه عام؛ ولم يترك أثرا أيضا بين كتاب السيرة أو بين طبقات الحنفيين. يبدو المقريزي وحده أحسن توجها. أكمل الاسم إلى غسان بن أبان[٣]، وقد ورد لديه أيضا أنه كان تلميذا للشيباني (المتوفى في ١٨٩/ ٨٠٥)[٤]. بذلك نصل معه إلى بداية القرن الثالث؛ كان هذا منطقيا من علاقته مع النجار. ترد لدى فخر الدين نسبة الحرمي أيضًا[٥]؛ إنها إن صحت ربما تُقرأ الجرمي[٦]. يضيف المقريزي ملاحظة جديرة بالاهتمام وهي أن غسان أنكر نبوة يسوع. لا نعرف ما الذي دفعه إلى هذا؛ لكنه على كل حال مثل بذلك مفهوما معاكسا لمفهوم فقهاء ما وراء النهر[٧].

غسان بن أبان الوحيد الذي ذكر في ميزان الذهبي(رقم ٦٦٥٧)، حجازي وهو هنا مستبعد. لدى استجواب أبي حنبل خلال المحنة يُصادَف شخص اسمه غسان في خدمة ابن أبي داؤد (صالح بن أحمد، المحنة ٢٨١ و ـ ٤ وما بعدها. الدومي؛ حنبل بن إسحق، المحنة ٥٢) إلا أن المقصود هو غسان بن

---

(١) قارن حول أبي شمر النص {٢} ١٧، أ، حول النجار النص {٣٢} ٤٨، أ ولاحقا أيضا لدى ابن شبيب (النص {٣١} ٢١، ت ـ ث) أو محمد بن مسلم الصالحي (النص {٣١} ٤٤، ث).

(٢) حول هذا النص {٣٢} ٤٨، خ والفصل ث ٥. ٢. ١.

(٣) هكذا أيضا بخط يد الشهرستاني (قارن گيماريت ٤٢٣، الهامش ٣٥).

(٤) خطط {٢} ٣٥٠، ٤ وما بعدها. ترد المعلومة الأخيرة عدا هذا أيضا في كتاب الملل للبغدادي (١٤٠، ٩). وعلى العكس لا ترد في كتابه فَرق بين الفِرَق.

(٥) اعتقادات فرق المسلمين ٧٠، ٧.

(٦) السمعاني، أنساب {٣} ٢٥١ وما يليها.

(٧) الفقه الأبسط ٤٧، ٧ وما بعدها، المقال الثامن لما يسمى الفقه الأكبر ١.

محمد المروَزي، الذي كان قاضيا في الكوفة في عهد المعتصم (وكيع، أخبار {٣} ١٩١، ٤ وما يليها؛ ابن أبي وفاء، الجواهر المضيئة {١} ٤٠٤ للمقارنة بشأن الشخصية قارن حنبل بن إسحق ٥٣)؛ مكانه هو الآخر ليس هنا. ـ يعطي دايبر، في معمر ٣٤٣، الهامش ٢، فقيهنا اسم حسين بن محمد ثم يسميه حسين بن محمد الغسان؛ يتبع في ذلك هامشا لمحقق المغني {١١}٣١١، ٧ والصفحة التي تليها لعبدالجبار، إلا أن رقم الهامش وحسب قد زحف في هذا الموضع؛ فهو يتعلق بالنجار الذي يظهر بعد ذلك مباشرة واسمه حسين بن محمد بالفعل.

يبقى ملغزا لنا تماما مؤسس آخر من مؤسسي المدرسة المرجئية، الذي يذكره الخوارزمي وحده في كتابه مفاتيح العلوم: جحدر بن محمد التيمي (٢١، ٣ والصفحة التي تليها). يمكن أن يكون هو الآخر، اعتمادا على نسبه، منحدرا من الكوفة. ـ لا نستطيع أن نقول شيئا عن الصباح بن الوليد المرجئي أيضا، الذي اجتذبه البرامكة إلى أوساطهم كما يقال. إنه على أي حال يرد في سياق أسطوري (المسعودي، مروج {٦} ٣٧٤ والصفحة التالية، {٤} ٢٤٠ ٢٥٧٦، ابن العربي، عواصم ٨٣، ٤ والصفحات التالية).

٢.١.٢ التيارات المضادة للمرجئة في الكوفة

١.٢.١.٢ سفيان الثوري

كانت المرجئة صاحبة القول في الكوفة؛ طبقا لكل ما نعرفه سادت ـ حتى النصف الأول من القرن الثاني على الأقل ـ بين الطبقات العليا. كان الخصم الفكري الوحيد الذي يحسب له حساب هو الشيعة؛ ولكن هذه اعتمدت بشكل كامل تقريبا على الموالي. فضلا عن ذلك لم يكن مصطلح الايمان بالنسبة للشيعة مدعاة للحرب؛ اصطدمت فقط بنقص مشاركة المرجئة في تأييد علي، وفي البدء كانت الحدود هنا أيضا ليست واضحة كما رأينا[١]، انقسم أولئك الذين لم

(١) أنظر الفصل ٢.١.١.١ و٢.١.١.٥ والتي تليها من هذا الكتاب.

يستحسنوا مصطلح الايمان المرجئي، كان ثمة خوارج من فئات تخضع لشعائر مختلفة[١]، وكان هناك بضعة قدريين وثمة نساك راديكاليين. وإلى جانبهم يصادف المرء شخصية منفردة مهمة، تجمع حولها مع الزمن مدرسة، إنها:

أبو عبدالله سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري،

(٩٧/ ٧١٥ (؟) ـ ١٦١/ ٧٧٨)، عربي نقي، يذكر نسبه ـ الذي يعطيه أهمية كما يُظن[٢] ـ في المصادر بعناية، رغم أنه لا يلفت النظر سوى القبيلة التي ينتمي إليها[٣]. كان يكره المرجئة. لم يحضر كما رأينا تشييع عمر بن ضر ومسعر بن كدام اللذين توفيا وهما في بداية الخمسين في الكوفة[٤]؛ لاحقا في عام ١٥٩/ ٧٧٦، تحفظ في مكة أيضا إزاء عبدالعزيز بن أبي رواد[٥]. من الصعب فقط التكهن بدوافعه. يرجع هذا إلى أن الروايات المتأخرة جعلته مثاليا إلى أبعد الحدود. خصص له ابن أبي حاتم في *تقدمته* سيرة من سبعين صفحة[٦]؛ وبلغت عند أبي نعيم ١٨٠ صفحة تقريبا[٧]. لم تستطع أطروحة هانس بيتر راداتس[٨]

---

(١) أنظر حولهم الصفحة ٤٠٤ وما يليها.

(٢) شعر بالانزعاج لأن «النبطيين» فرضوا أنفسهم في مجال العلوم (الطرطوشي، الحوادث والبدع ٧٢، ٦ وما يليها).

(٣) ابن سعد، طبقات {٦} ٢٥٧، ٢٠ وما يليها؛ ابن حزم، جمهرة ٢٠١، ٣ وما يليها؛ ابن قتيبة، معارف ٤٩٧، ١٠ وما يليها الخ. كان عدا هذا مولودا في خراسان (ابن منظور، مختصر تأريخ دمشق {٢٠} ٢٩٩، ١١ وما بعدها).

(٤) أنظر الصفحتين ١٥٦ و ١٨٢ من هذا الكتاب.

(٥) أنظر الفصل ب ٣.١.١.٤. يبدو أن أبا حنيفة أيضا لم يكن يحظى لديه بمكانة كبيرة (أنظر الصفحة ١٨٩ والتي تليها).

(٦) أنظر الصفحات ٥٥ ـ ١٢٦.

(٧) حلية {٦} ٣٥٦ ـ ٣٩٣، {٧} ٣ ـ ١٤٤. قارن أيضا تأريخ بغداد {٩} ١٥١ وما يليها الخ. (ذكر في تأريخ المخطوطات العربية ٥١٨/١). وأكثر من ذلك فقد نسبت إليه معجزات (أبو يعلى، معتمد ١٦٤، ١ وما يليها).

(٨) مكانة وأهمية سفيان الثوري (المتوفى ٧٧٨). مقال حول تأريخ الفكر الإسلامي المبكر (بون ١٩٦٧)؛ حول هذا ليكومت في: Bulletin d'Etudes Orientales, Damaskus ‏٣٠/ ١٩٧٨/ ٥١ وما يليها. لا يزال يستحق القراءة إلى جانب هذا المقال المسهب لـ م. بليسنر في إنسكلوبيديا الإسلام {٤} ٢٣٤ وما يليها.

رغم البدايات من آن لآخر[1]، أن تمزق غلالة الضباب هذه؛ ما قيل هناك عن وجهات نظر سفيان الفقهية هو خليط من ثمرات قراءة عشوائية متناثرة، سواء من المصادر أو من المصادر الثانوية[2].

الحالة مشابهة لدى أبي حنيفة، لقد أصبح سفيان أيضا جَدًّا أعلى لمدرسة قانونية[3]. ولكن يضاف إلى ذلك أنه اختصم مع الحكام؛ لقد أكسبه هذا تعاطف النساك. لم تعد معرفة ما حدث بالضبط ممكنة. يقال إنه رفض مثل أبي حنيفة منصب القاضي وكان بذلك غليظا مع الخليفة[4]. ترك على أية حال مسقط رأسه في فترة أبعدها منتصف الخمسينات[5] وانسحب إلى مكة. ولأنه لم يبق هناك أيضا دون مضايقة[6] هرب أخيرا إلى البصرة ومات هناك بعد وقت قصير[7]. لم يكن له أتباع كثيرون في البصرة؛ تواجد الكوفيون هناك في عبادان وحدها. لم يكن المرء سعيدا بالضرورة لزيارته ونصح بالتصالح[8]. بالطبع روى المرء عنه الحديث. ولكن يمكن أن تكون فكرة الذهاب إلى هناك قد خطرت له ارتباطا

---

(١) الصفحة ١٦١ وما يليها مثلا.

(٢) المصدر السابق ١٧٤ وما يليها.

(٣) حول هذا راداتس ١٠٧ وما يليها. حول آرائه بالتفصيل المصدر السابق ٥١ وما يليها، استنادا إلى كتاب اختلاف الفقهاء للطبري؛ كتابه *الفرائض* أيضا، طبعة راداتس في: عالم الإسلام، لايدن ١٣/ ١٩٧١/ ٢٦ وما يليها.

(٤) أقدم وثيقة حول هذا هي بيت من الشعر لشاعر مجهول حفظه ابن قتيبة (معارف ٤٩٧، ١٥). بعد ذلك أصبح بدلا منه شريك بن عبدالله النخاعي قاضيا (أنظر حوله الصفحة ٢١٤).

(٥) يُذكر التأريخ بصور مختلفة. إنه مرتبط بالطبع بتأريخي موت عمر بن ذر ومسعر بن كدام (أنظر ما سبق)، غير المؤكدين بدورهما. يختار راداتس ١٥٣/ ٧٦٩، غير أنه يطور هذا من معلومات تسجيلية لسفيان بن عيينة (في طبقات ابن سعد {٥} ٣٦٥، ٧ وما بعدها)، التي أخطأ في حسابها كما يبدو واضحا (١٥٢ + ١ بدلا من ١٥٢ ـ ١؛ قارن الصفحة ٣٨).

(٦) الطبري {٣} ٣٨٥، ١٧ وما يليها؛ ابن سعد أيضا، طبقات {٦} ٢٥٨، ٢٤ وما يليها. إضافة إلى الفصل ب ٤.١.١.

(٧) أخذ تأريخ ومكان موته عن شاهدة قبره. إضافة إلى هذا ثمة رواية بأنه لم يمت إلا عام ١٦٧ في الكوفة (أبو العرب، محن ٤٢٤، ـ ٤ وما يليها).

(٨) ابن سعد، طبقات {٦} ٢٥٩، ٢٤ وما يليها.

بكونه تاجر تصدير؛ من الواضح أن وكلاءه وُجِدوا في مناطق مختلفة[١].

لم ينشأ خلافه مع الحكام كما يبدو عن تعكر مزاج آني وإنما عن موقف مبدئي. رغم أن علينا أن نضع مرض سفيان في حسابنا، فقد عانى في سنواته الأخيرة من البلهارزيا[٢]. ولكنه لم يخفق بسبب الضيق أو الضعف البدني وحدهما وإنما ابتعد عن وعي. يقول ذلك بنفسه في رسالة وجهها إلى الناسك الفارسي **عباد بن عباد الأرسوفي** الذي كان يعيش في فلسطين[٣]. «**إحذر الأمراء، وعليك بالفقراء والمساكين والدنو منهم!**»[٤]. أو كما جاء في مرثية عنه:

«**بعيد من أبواب الملوك مُجانبا وإن طلبوه لم تنله الأصابع**»[٥]

كتب في رسالته «**وقد كدُر هذا الزمان انه ليشتبه الحق والباطل**»[٦]. يغلب الظن أنه اعتبر تأثير الدولة منطقة على حدود الشرعية، بقي فيها الكثير من الشبهة؛ ادعى المرء في ما بعد أنه لم يسمح حتى أن يضيء له مقدم الشرطة الطريق[٧]. هذا ورع مثالي ـ وفي ما يبدو لا يجوز للمرء هناك فقط أن يلمس ما لا يستطيع أن يتحقق من نقائه أو شرعيته بنفسه.

---

(١) راداتس ٣٩ استنادا إلى ابن سعد، طبقات ٢٥٨، ١٨ وما يليها؛ أيضا تهذيب التهذيب {١٠} ٢٧٦ وما بعدها تحت اسم **مفضل بن مهلهل**. تحدث المرء هنا عن **مجاهز** (قارن ساباري، Mouvements populaires 28) لا نعلم للأسف بأي شيء تاجر سفيان.

(٢) راداتس ٤٧، هامش ٨؛ يتشكك حول هذا ليكومت في: Bulletin d'Etudes Orientales, Damaskus ٣٠/١٩٧٨/٥٧.

(٣) قارن النص لدى ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، تقدمة ٨٦، وما يليها؛ مختصرة أيضا في حلية {٦} ٣٧٦، ١٤ وما يليها. تعرف هوية المتلقين من ابن النديم ٢٨١، ـ ٨؛ لا يذكر ابن أبي حاتم سوى عباد ابن عباد. أكمل سيزگين هذا خطأ (تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٥١٩). قارن حول الأرسوفي ميزان رقم ٤١٢٤ وتهذيب التهذيب {٥} ٩٧ رقم ١٦٣. أرسوف هي منطقة فلسطينية ساحلية. أقام سفيان في المناطق السورية الحدودية؛ وقد ربطته علاقة مع الأوزاعي وقد تأثر بمذهبه في قوانين الحرب (راداتس ٩٤ وما بعدها).

(٤) تقدمة ٨٧، ١١ وما بعدها؛ ترجمة ١٥٣ وما بعدها.

(٥) طلبوه، أيضا «لاحقوه» (المصدر السابق ١٢٣، ـ ٤؛ تأريخ بغداد {٩} ١٧٣، ٧).

(٦) المصدر السابق ٨٧، ٧ وما بعدها.

(٧) حلية {٧} ٤٠، ١٤ وما يليها. أقوال ضد الحكام أيضا لدى ابن حمدون، تذكرة {١} ١٦٦ رقم ٣٧٨ وما يليها.

لم يتصرف سفيان لذلك خلاف معتقده حين تابع ممارسة التجارة؛ كان يستطيع هنا أن يختار بنفسه الناس الذين يتعامل معهم. لم يكن على تلك الدرجة من الصرامة مثل شقيق البلخي من الجيل اللاحق[١]. كانت له أيضا عائلة يُزعم أنه أحس بأنها تثقل عليه كثيرا[٢].

لم يحترم الزهد المبالغ فيه؛ اعتبر البكاء شيئا ظاهريا واعتبر لبس الصوف بدعة[٣]. لم يؤيد الجوع العمدي؛ ولكنه جهد أن يتناول طعاما سليما وفق الطقوس[٤]. وحول النبيذ غض الطرف عملا بالأحاديث الكوفية. رغم أن المرء ادعى أنه سمعه ينصح بأكل العنب والتين؛ لكنه منعه فقط حين كان يسبب السكر[٥]. وكان يشرب كما يتذكر المرء من قدح مطلي بالفضة، وهكذا فهو لم ينفر من التعامل مع المعادن الثمينة[٦]. يتنبه المرء حين يقال إنه «وضع النقاب»؛ يقصد بذلك فقط أنه سحب الطيلسان على وجهه[٧].

بقي أن نسأل إن كان نفور سفيان من الدولة يرجع إلى تقاليد شيعية. تحاول مصادر شيعية بين حين وآخر أن تستأثر به. يقولون إنه سمع الحديث لدى جعفر الصادق[٨]. رغم أنهم يدعون أنه أغفله بسبب محتواه[٩]، ويقال ان جعفر قد قال عنه وعن أبي حنيفة إنهما «يفسدان الدين»[١٠]. ولكن أراد المرء أن ينسبه إلى

---

(١) حوله أنظر الفصل ب ٣.١.٢.١.٤. حول النقيض أنظر ماسينيون، Essai2 111 و١٧٠؛ أيضا راداتس ١٢٧ وما يليها.

(٢) راداتس ١٢٤ وما يليها، وفق المصادر الصوفية خاصة، توكل ٢٦٤.

(٣) حلية {٧} ١١، و ٣٣، ١٣ وما بعدها.

(٤) المحاسبي، مكاسب، ٢٢٥، ٢ وما يليها، مترجم في عالم الأفكار ١١٥ وما بعدها.

(٥) حلية {٧} ٧٢، ١٦ و ٣٢، ١٣ وما بعدها؛ الفصل ب ٢.٢.٢.٢.٣.١ أيضا.

(٦) ابن حنبل، علل ٣٨٨ رقم ٢٥٨٩.

(٧) حلية {٧} ٥٠، ١٥؛ حول هذا السيوطي، الأحاديث الحسان في فضل الطيلسان ٣٨ رقم ١١٥.

(٨) الكليني، الكافي {١} ٤٠٣، ـ ٨ وما يليها. يُصادَف في إسناد حديث شيعي لدى مفيد، أمالي (النجف ١٩٤٧/١٣٦٧) ٨٥، ـ ٨ وما يليها.

(٩) المصدر السابق ٤٠٤، ـ ٦.

(١٠) المصدر السابق {١} ٣٩٢ وما يليها. أيضا الأردبيلي {١} ٣٦٦ أ.

البترية، وهي جناح معتدل للزيدية[١]، وعلى العكس تنسب المصادر السنية إليه أنه مارس حماقاته الخشبية منذ شبابه، حين جاء إلى البصرة ووقع تحت تأثير الأربعة المتشددين: **أيوب السختياني**، عبدالله بن عون . . الخ[٢]. ولكن حتى إن صح هذا[٣] فإنه ليس الحقيقة كاملة. إنه يشترط تركيبة كانت في الفترة المعنية حوالى ١٣٠ هجرية غير موجودة على هذا النحو. نصادف في مكان آخر تقارير مفادها أنه استمع في البصرة لدى **عمرو بن عبيد**[٤] وهو ما لا يخلو من المعنى. يقال إنه انهال بصندله غاضبا على شخص وصفه عمر بالقدري[٥]؛ إلى ذلك ترد لدى أبي نعيم الملاحظة بأنه لم يتأثر حين أراد أيوب السختياني أن يبعده عن عمرو[٦].

ولكن فضلا عن هذا تسمى النقطة التي انسحب عليها الاهتداء في مكان مواز تسمية مختلفة تماما: لم يعد سفيان منذ ذلك الوقت يذكر عليا قبل الخليفتين الأولين وإنما كثالث[٧].

لا يحتمل أن يكون قد تعلم هذا في البصرة، فقد احتل عثمان هذا المكان هناك. ولكنه يظن أنه الموقف الذي كان يمثله فعلا؛ في الكوفة لم تكن ثمة حاجة إلى الاهتداء[٨]. إنه فقط لم يكن يناسب نسق التفكير اللاحق؛ لم يعد المرء يسمع

---

(١) النوبختي، فرق الشيعة ٧، ٤، القمي، مقالات ٦، ٩ وما بعدها؛ شيء مشابه لدى ابن النديم ٢٢٦، ـ ٤ وما بعدها. وهو شيعي أيضا وفق ابن قتيبة، معارف ٦٢٤، ١١. أنظر الصفحة ٢٣٩ وما يليها حول البترية.

(٢) تأريخ دمشق (لينينغراد) ٣٦٠، ٦ وما يليها؛ أيضا راداتس ١٥. حول الأخير أنظر الفصل ب ٢.٢.٧.١.

(٣) قبله راداتس ١٨٠ وما يليها وفي تعقيب ناگل، الرشاد والخلافة ٢٣٣. ينفي پليسنر في مقاله في إنسكلوبيديا الإسلام أي ميل شيعي مسبقا.

(٤) الكعبي، مقالات ٦٩، ٦ و ٩٠؛ نشوان، حور ٢٠٩، ١٠؛ حول هذا الفصل ب ٢.٢.٦.٢.٦.

(٥) القاضي عبدالجبار، فضل ٢٤٣، ١٢ وما يليها.

(٦) حلية {٧} ٣٣، ١٧ وما يليها.

(٧) المصدر السابق ٣١، ٧ وما يليها.

(٨) أنظر الصفحة ٢٣٥ والتي تليها.

في الأوساط السنية سوى *تقدمات الشيخين*[1]. وقد زُعِم في مكان آخر أن سفيان توقف لدى تعداد الخلفاء الراشدين بعد عثمان[2]. هنا كما في النقاط الأخرى عدل المرء صورته. ولكن ربما كان نفسه قد تكيف بسبب سفراته الكثيرة أكثر من غيره.

لا يمكن إثبات كون علاقته بالدولة قد تأثرت من هنا تأثرا جديرا بالذكر. رغم أنه كان سببا إضافيا للخلفاء لعدم الثقة به؛ كان قد شكا من ملاحقة العلويين بعد ١٤٥[3]، وأن علويا اعتقل معه في مكة[4]. لكن يبدو لي أن الشرح العميق يكمن في نزاهته التي سبق ذكرها وفي مصطلح الخطيئة الذي انبثق عنها. جعل مادلونغ في الظاهر، سفيان مثله مثل *المحدثين* الكوفيين الآخرين، ينكر على الخاطئ الكبير وخاصة الحاكم الظالم غالب الظن جدارة المؤمنين؛ رغم أن هذا مسلم إلا أنه ليس مؤمنا[5]. وقد نفى سفيان عن القاتل، مثل البكرية في البصرة، أي إمكانية للتكفير[6]. وهذا يفسر أيضا ضغينته على المرجئيين. ليس لأنه أراد أن يرمي هؤلاء بمودتهم للحكام[7]، فقد تآمر مسعر بن كدام نفسه ضد العباسيين[8]. أكثر من ذلك بدت له ثقتهم بالاصطفاء وتعريف الايمان الذي استنتجوه منها قناعة

---

(١) هكذا في *العقيدة* المجزأة إلى نتف في تذكرة الحفاظ للذهبي ٢٠٦، التي بقيت سليمة على الأقل حتى هذا الموضع؛ يعتبرها مادلونغ مزورة تماما (قاسم ٢٣٧؛ مختلفة نوعا ما في الكتاب التذكاري لباريجا ٥١٩). أكثر اختلافا ابن بطة، إبانة ٤٢، ٦ وما بعدها [النص الكامل للـ*العقيدة* الآن لدى اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة، طبعة حمدان ١٥١ وما يليها رقم ٣١٤).

(٢) الفسوي {٢} ٨٠٦، ١٥؛ حول هذا مقالات ٤٥٨، ١٢.

(٣) أبو الفرج، مقاتل ٤١٦، ١١ وما يليها.

(٤) أنظر الفصل ب ٤.١.١.١.

(٥) في: Studia Islamica, Paris32/1970/242 قارن أيضا ملاحظة نظام في كتاب النكث (الصفحة ٩٣ ٣ ب).

(٦) يقال إنه قال ذلك عن كل من كان يقف مع «التجديد»، حلية {٧} ٢٩، ١٥ وما يليها. أنظر حول البكرية الفصل ب ٢.٢.٢.٣.١.

(٧) هكذا راداتس ٩٠ و ١٧٩ والتي تليها.

(٨) أنظر الصفحة ١٨٣ من هذا الكتاب.

مغالى فيها بعصمتهم، رغم أنه لا يجوز لديهم كما لدى الخوارج المس بالوضع القانوني للمسلم، ولكن لا يجوز للمرء أيضا أن يرى نفسه كاملا أمام الله (الاستكمال عند الله)[١]. لذلك يجب على المرء إذا كان يعتبر نفسه مؤمنا أن يضيف عبارة تحفظ مخففة مثل «آمل» أو «إن شاء الله» قدر المستطاع. هذه هي صيغة الاستثناء المعروفة، وهكذا أثبتها أبو عبيد في كتابه الايمان، وهو من هذه الناحية على حق[٢].

رأت المرجئةُ الواقعةَ بشكل مختلف: لا يظهر لهم خشوع في مثل هذه الصيغة، وإنما شك غير مسموح به، وذلك ليس فقط في الاختيار الذاتي وإنما أيضا في الحقيقة الموضوعية للإسلام. لذلك سمت أتباع سفيان *الشُكاك*. الخلاف في الرأي الذي اندلع على أثر هذا في الكوفة أثر بعد ذلك وقتا طويلا[٣] وامتد إلى أبعد من المدينة بكثير. لذلك فحص كلا الطرفين الأحاديث، إلى أي مدى يمكن استخدامها لاتخاذ موقف[٤]؛ اخترع بعض الأحاديث من أجل تحقيق هذا الغرض[٥]. أعد أبو معاوية قائمة من ٢٤ من أهل الحديث من الأجيال السابقة الذين أعلنوا إيمانهم دون لف أو دوران[٦]. لا نحتاج هنا أن نتناول التطور اللاحق؛ كان ابن حنبل قد اعتبر الاستثناء مطابقا للسنة[٧]. مهما يكن يتعلق الأمر

---

(١) أنظر بشأن *الاستكمال* الصفحة ٢٠١.

(٢) إيمان ٥٨، ـ ٦ وما يليها؛ أيضا ابن بطة، إبانة ٤٩، ٥ وما يليها. حول هذا مادلونغ في: Studia Islamica, Paris32/1970/238 وما بعدها.

(٣) قارن مثلا أبا ليث السمرقندي، بستان العارفين (على غرار تنبيه الغافلين) ١٧٩، ١ وما يليها؛ الماتريدي المنتحل، رسالة في العقائد، طبعة يورركان ١٧ § ٢٥. بوجه عام ترينون، الفقه الإسلامي ١٠٦؛ واط، Formative Period 139؛ إيسوتسو، مفهوم الإيمان ١٩٤ وما يليها؛ ارديت في: Studia Islamica, Paris 5/1956/104 وما يليها وما يشبهه في: Dieu et la destinée de l'homme وما بعدها ٣٣٨.

(٤) خاصة أبو عبيد، إيمان ٦٧ وما يليها.

(٥) قارن مثلا الشوكاني، الفوائد المجموعة ٤٥٣ رقم ٤ ـ ٧؛ حول هذا الفصل ب ٣.١.٢.٥.

(٦) الطبري، تهذيب الآثار، مسند ابن عباس ٦٦٥ رقم ٩٩٠؛ بينهم بالطبع عدد كبير من المرجئين. يعود التناقض إلى فترة أبعد منظورا إليه من الموقف الشخصي لكل منهم (قارن مثلا الطرفة في الصفحة ١٩٩)؛ الأمر يتعلق هنا فقط بتأريخ الصيغة.

(٧) مادلونغ ٢٤٣ مع وثائق؛ كذلك ابن بطة، إبانة ٤٨، ١٦ وما يليها؛ الآجري، الشريعة ١٣٦ وما يليها. =

بالنسبة لشخص خارجي بانقسام عائلي؛ كتب الإباضي شبيب بن عطية (في النصف الأول من القرن الثاني) ردًّا على الشُكاك والمرجئة، لم يكد يميز فيه بين المجموعتين[1]. أما سفيان فلم يطرح موقفه في أي مكان كما يبدو. لم يكن *متكلما*؛ ولا ينكر حتى الفقهاء الأشعريون مثل البغدادي أنه لم يعر أهمية كبيرة للتكهنات الفقهية[2].

يستطيع المرء حتى أن يقول إنه نفسه رفض الصيغة كبدعة (أبو داؤد، مسائل الإمام أحمد ٢٧٤، صفحة ٦ والصفحات التالية). هذا يخدم بالطبع المحاولة التي قام بها ابن حنبل لتبرئته من كل انحراف (أنظر ما سبق)؛ ولكن في تأريخ بغداد {١٣} ٣٧٠، الصفحة ١٢ والصفحات التالية أعيدت صياغة موقفه بالفعل دون استخدام أي مصطلح. يقال إن معاذ بن معاذ فكر مثله في البصرة (ابن بطة، إبانة ٤٨، ١٣/ ترجمة ٨٠ إلى جانب أسماء أخرى؛ حوله في الفصل ب ٢.٧.٢.٢)؛ انضم إليه أيضا داؤد بن المحبَّر (الفصل ب ٢.٢.٢.٢.٤). في المدينة يمكن ذكر يحيى بن المعين (حاكم الجشمي، رسالة إبليس ٣٥، صفحة ٤ وما يليها). في مكة شكا المرجئي عبدالمجيد بن عبدالعزيز بن أبي رواد من الشُكاك (تهذيب التهذيب {٦}٣٨١، ـ ٦؛ حوله في الفصل ب ٤.١.١.٣). في سوريا أنظر أعلاه صفحة ١٤٢؛ مادلونغ أيضا في: Studia Islamica, Paris ٣٢/ ١٩٧٠/ ٢٤٠. استشهد المرء هناك بالأوزاعي بالدرجة الأولى (أبو عبيد، الايمان ٦٩ رقم ١٦؛ كذلك الآجري، الشريعة ١٤٦و ـ ص٥ والصفحة التالية). حول المغرب قارن مادلونغ في الموضع المذكور سابقا، والفصل ت ٢.٧.٧ من هذا الكتاب. وحول خراسان قارن نذر بن شميل (الكردري، مناقب {٢} ١٠٨، ٢ وما يليها؛ وحوله في الفصل ت ٢.٢). في ما وراء النهر، تحدثت فرغانة وتركستان في

= كذلك في الحلقات الأشعرية لاحقا (البغدادي، أصول ٢٤٣، ٥ وما يليها).

(١) هكذا حسب كوك، العقيدة ١٧٦، هامش ١٩.

(٢) أصول الدين ٢٥٤، ٦ وما يليها. يظن أن الصياغة تأثرت بكون البغدادي رأى التكهن كشيء ملزم.

ما بعد ضد الحنفيين (ابن الداعي، تبصرة العوام ۱۰۷، ص ٦ والصفحة التالية).

المصدر الوحيد الذي نستطيع أن ننتظر منه ايضاحا موثوقا به هو تفسيره[١]. إلا أنه سعى هنا كما أشار ابن أبي حاتم في ملاحظة له، إلى أسلوب مقتضب حقا[٢]؛ يُذكِّر هذا بمجاهد[٣]، رأى في أسطرة مقاتل بن سليمان المسهبة «قصص معجزات» وحسب[٤]. علق فقط على فقرات من النص المقدس، مما يلفت النظر أنه لم يتبع في ذلك تسلسل الآيات[٥]. أن تكون المخطوطة الوحيدة التي وصلتنا التي تشمل الآية ٥٢ من سورة البقرة فقط (مع استثناء سورة الدخان وسورة محمد) يفسره طابعها الجزئي. لا يستطيع المرء أن يتجنب السؤال عما إذا لم يكن أمامنا سوى جمع لاحق للمادة المحفوظة لدى الطبري وغيره[٦]؛ إلا أن هذه المشكلة يمكن أن تحل من خلال قدم المخطوطة[٧]. ثم أن هذا لا يؤثر على المحتوى.

لا يقدم النص الكثير في مجال السؤال الفقهي. تستخرج الصيغة المذكورة آنفا

---

(١) طبعة امتياز علي عرشي؛ رامبور ١٣٨٥/ ١٩٦٥.

(٢) تقدمة ۷۹، ۱۱: حرفان حرفان، كما ورد في تعليق لاحق وضع بين قوسين.

(٣) عدَّلَ نص ابن أبي ناجح، هذا يعني حذَفَ الفقرات القدرية كما يُظن (تقدمة، المصدر السابق؛ حول هذا الفصل ب ١.١.١.٤). يميل فانسبرو للمقارنة مع الكعبي (دراسات قرآنية ١٣٧ وما بعدها). هذا قريب من الكوفة؛ إلا أنه ينبغي مراعاة أن سفيان لم يقتبس منه مطلقا. كان الكعبي شيعيا بطريقة أكثر راديكالية (أنظر الفصل ٢.١.٣.٣.٣.٣ من هذا الكتاب).

(٤) حلية {٧} ٣٧، ١٧ وما يليها.

(٥) أعاد المحقق التصنيف بحسب النص القانوني للأسف. غير أنه يمكن استعادة التسلسل الأصلي مستعينين بتعداده.

(٦) قارن حول هذا هورست في: مجلة الجمعية الألمانية الشرقية ١٠٣/ ١٩٥٣/ ٣٠٤.

(٧) يدعو المحقق، ربما متفائلا أكثر مما ينبغي، إلى القرن الثالث/التاسع (المقدمة صفحة ٣٥). قارن حوله فانسبرو ١٣٧ وما بعدها. حول العمل أيضا راداتس ٢٣ وما يليها و ليكومت في: Bulletin d'Etudes Orientales, Damaskus ٣٠/ ١٩٧٨/ ٥٢ وما يليها؛ كيراهوجلو في: Ankara üniv. Ilah Fak. Dergisi ١٨/ ١٩٧٠/ ٢٣ وما يليها وكذلك تفسير تأريهي {١} ٢٢٨ وما بعدها؛ هاشم عبد ياسين المشهداني، سفيان الثوري وآثاره في التفسير (بغداد ١٤٠١/ ١٩٨١). هناك في الصفحة ٢١٣ وما يليها.

من الآية ٩٣ من سورة النساء بصورة صحيحة تماما في أنه لا مغفرة للقاتل[١]؛ ما يثير الاهتمام في هذا فقط أن المرء لم يأخذ الأمر بهذه الصرامة وأنه فوق ذلك حاول أن يعلن نسخ النص[٢]. يرد حول الآية ٩٣ من سورة عمران أن الايمان يمكن أن يزداد أو ينقص[٣]. يظهر هذا أن الخلاف حول الاستثناء لم يكن له لدى سفيان طابع فعلي فقط؛ لا نحتاج الآن أن نرتاب في المعلومات التي تفيد أنه عرف الايمان بأنه قول ونية[٤].

اللمسة الشخصية في هذا هي النية؛ فيها يرتسم الميل إلى تعميق الفكر القانوني[٥]. المميز في الآخر هو الموقف من المتشابهات في سورة آل عمران، الآية السابعة: إنها متشابهة المعنى مع الآيات المنسوخة[٦]؛ وهكذا فإن سفيان لم ير عدا هذا غموضا في الظاهر. قال المرء إنه مثل تلميذه ابن المبارك في ما بعد، قد استنتج من شهادة الله الذاتية، في الآية الأولى من صورة الإخلاص بأن القرآن لا يمكن أن يكون مخلوقا[٧]. ربما سيكون هذا موجها ضد أبي حنيفة[٨]. لقد آمن بصورة الله؛ سيرى الله المؤمنين «في صورته»، كما نقل عن «البتري» سلمة بن كحيل[٩].

---

(١) الصفحة ٥٤ وما يليها.
(٢) يرجع هذا من خلال رواية ابن عباس لدى الطبري ، تفسير {٣٩} ٦٣ ، ٨ وما يليها رقم ١٠١٨٨. المزيد حول هذا في الفصل ب ٢.٢.٢.٢.٣.١.
(٣) الصفحة ٤١ ، ٢ وما بعدها.
(٤) الذهبي، تذكرة الحفاظ ٢٠٦؛ حول هذا حلية {٧} ٣٢، ١٥؛ راداتس ١٥٥ وما يليها.
(٥) أنظر حول النية لدى أبي حنيفة الصفحة ٢٠٦ والتي تليها. يقود الأثر إلى المحاسبي.
(٦) الصفحة ٣٤، ٢ وما يليها.
(٧) حلية {٧} ٣٠، ٦ وما بعدها؛ حول هذا الذهبي، تذكرة الحفاظ ٢٠٦، ـ ٤.
(٨) قارن حول العلاقة بين سفيان وأبي حنيفة، الصيمري، أخبار أبي حنيفة ٦٤ وما يليها، خاصة ٦٨، ٤ وما يليها؛ إضافة إلى هذا الصفحة ١٩٩، الهامش ٣٧.
(٩) الذهبي، علو ١١٩، ١ وما يليها؛ أنظر حول سلمة بن كحيل الصفحة ٢٤٤.

٢.٢.١.٢ الصوفيون

يقال إن بعض تلاميذ سفيان الثوري لبسوا الصوف[١] مخالفين نصائحه[٢]. استشهدت الكرامية به[٣]. ومع ذلك نادرا ما بقي النساك من هذا النوع في الكوفة؛ ليس ثمة ما يتطابق في الأهمية يومذاك مع مدرسة عبدالواحد بن زيد المزدهرة في البصرة[٤]. انتقل أبو هشام الذي يقال إنه كان أول من حمل لقب الصوفي[٥] من الكوفة إلى سوريا واستقر في مجمع في الرملة[٦]. يقال إن سفيان الثوري أدرك بعد محادثة معه خطر الرياء[٧]. لم يثق أبو هاشم مثله أيضا بالحكام؛ وقد سبب له غما كبيرا أن يكون القاضي شريك النخاعي قد تعامل مع البرامكة[٨]. التقى بعد ذلك بوقت قصير وهو يحمل صفة الصوفي الشخص المجذوب **عبدك الصوفي** الذي يرد لدى المحاسبي أنه هو وشخص يدعى عبدالله بن يزيد اعتبرا التجارة أمرا محرما[٩]. ينقل لنا الملطي الحجة التي انطلق منها أتباع عبدك:

العالم محرم منذ الوقت الذي لم يعد يُحكم فيه من حاكم عادل؛ كل ما يتعامل به المرء غير نقي. هنا لا يجوز للمرء إلا أن يهتم بقوته وحسب؛ بالقدر الذي يسمح به المحرم[١٠]. وهكذا لم يكن عبدك راهبا متسولا؛ بل كان أقرب إلى أن

---

(١) ماسينيون، 144 {1}Passion2 الترجمة الإنكليزية {١} ١٠٣. نسبوا هذا بالطبع لأستاذهم (الجلابي، كشف المحجوب ٥٠، ١٣ وما بعدها).

(٢) أنظر الفصل ٢.١.٢.١ من هذا الكتاب.

(٣) نصوص غير مستخدمة ٦٧.

(٤) قارن حول الموضوع بشكل عام يوسف خليف، حياة الشاعر في الكوفة ١٨٨ وما يليها (زهد) و٢٠٢ وما يليها (تصوف). أنظر الفصل ب ٣.٢.٢.٢.٢ حول عبدالواحد بن زيد وتلاميذه؛ وقبل ذلك ٢.٢.٢.٢ حول تطور الصوفية.

(٥) الأنصاري، طبقات الصوفية ٧، ٣ وما بعدها. في أماكن أخرى يدعى *الزاهد* وحسب (هكذا لدى أبي نعيم، حلية {١٠} ٢٢٥، ٨ وما يليها، ابن الجوزي، صفات الصفوة {٢} ١٧٢، ١٤).

(٦) الأنصاري، طبقات ٧، ٤؛ حول هذا ماير، أبو سعيد ٣٠٢ وما بعدها.

(٧) السراج، لمع ٢٢، ١٠، ترجمة گرامليش ٦٠.

(٨) حلية {١٠} ٢٢٥، ١٦ وما يليها.

(٩) مكاسب ٢١٢، ٨ وما بعدها؛ مترجم في عالم الأفكار ١٠٤.

(١٠) تنبيه ٧٣، ٧ وما يليها، ٩٣، ٧ وما يليها.

يكون ضد الناس الذين يساعدون بتجارتهم على استقرار النظام. استنتج ماسينيون من الملاحظة حول الحاكم العادل أن عبدك كان إماميا ينتظر ظهور المهدي[1]. لكن هذا لم يُقَل؛ توجد أفكار مشابهة بعد ذلك لدى المعتزلة البغداديين[٢]. ذهب عبدك بالفعل إلى بغداد؛ وشهد في السنوات الأخيرة لهارون الرشيد خطب الواعظ الداعي للتكفير منصور بن عمار واستهجن أسلوبه كما يبدو مثله مثل بشر الحافي[٣]. كان ينتمي إلى تقاليد سفيان الثوري بصورة غير مباشرة؛ فقد انضم إلى معافى بن عمران من الموصل (المتوفى في ١٨٦/ ٨٠٢؟)، الذي ينتمي إلى مدرسته[٤]. كان هو الأول الذي لقب بالصوفي في بغداد؛ سبق ساري السقطي، الذي ربط المرء الأحاديث الصوفية به عادة[٥]. لا نعرف كم من الوقت وجد تلاميذ له.

حوالى منتصف القرن ٤/ ١٠ يصادف عبدكي بين تلاميذ هاشم الجبائي والكعبي؛ كان إماميا (ابن المرتضى، طبقات المعتزلة ١٠٩، ١٦ والصفحات التالية؛ الطوسي، الفهرست ٣٦٨ الرقم ٨٠٨). ولكن لا تبدو له علاقة بعبدكنا كما يبدو؛ اسمه مشتق من تلميذ للشيباني اسمه عبدك (السمعاني، أنساب{٩} ١٨٥ الرقم ٢٦٧٠). توفي في جرجان بعد ٣٦٠/ ٩٧٠. للمزيد بشأنه قارن مادلونغ، القاسم ٣٢ وفي: الإسلام ٥٧/ ١٩٨٠/ ٢٢٧، الهامش ٣٠.

٢.١.٢.٣ القدريون

بينما اكتسب التنسك في البصرة من مذهب القدرية، أي المسؤولية الذاتية عن

---

(1) Essai 133.

(٢) أنظر الفصل ت ١.٤.٣.٢. حول هذا راينرت، توكل ١٨٨ وفي: إيران {١} ١٧٢ وما بعدها.

(٣) ميزان {٤} ١٨٧، ١٣ وما بعدها؛ حول هذا الفصل ت ١.٤.٢.

(٤) قارن حوله تأريخ بغداد {١٣} ٢٢٦ وما يليها رقم ٧١٩٨؛ أيضا سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٣٤٨.

(٥) قارن المعلومات لدى ابن النجار، ذيل تأريخ بغداد {١} ٤٢٥ وما بعدها رقم ٢٥٤. ولكن يتوجب على المرء أن يأخذ بشر الحافي في الاعتبار، والذي استمع أيضا لدى معافى بن عمران (تأريخ بغداد {١٣} ٢٢٧، ٩)؛ حوله أنظر الفصل ت ١.٤.٢.

سلوك الإنسان، شرعية غالبا[1]، ظهر في الكوفة أن المرء لا يحتاج إلى هذه الحجة. ذكر أبو نعيم مرجئيين كثيرين في *حليته*؛ لم يكونوا بشكل عام زاهدين. كانت الأفكار القدرية مرحبا بها ما دام يمكن فهمها كاحتجاج على الحكام الأمويين[2]؛ ولكنها انحسرت حين انزاح جدل الايمان إلى المقدمة لاحقا. القدريون الذين سجلوا على الكوفة ينتمون إلى هذه الفترة المتأخرة؛ وهم قلة. لم يشكلوا مجموعة قائمة بذاتها أبدا وكانوا أحيانا متأثرين بالبصرة، مثل **أبو خريم** (؟)[3] **يوسف بن ميمون الصباغ**، صباغ درس لدى حسن البصري وابن سيرين[4]، لكنه كان مولى لنبيل كوفي مرموق[5]. لم يستطع المرء أن يتفق في ما بعد على تصنيفه كبصري أم كوفي[6]؛ أخذ ابن حبان شخصين مختلفين دفعة واحدة[7]. إلا أنه كان قد وجد أيضا في البصرة تأييدا لتشبيهه الكوفي؛ لقد نقل ابن سيرين إليه حديثا مفاده أن المرء إذا رأى الله في الحلم يدخل الجنة[8]. كان هذا في البدء شهادة على اهتمامهم بتفسير الأحلام[9]؛ ولكن حين خطر للمتصوفين لاحقا أن يتبنوا هذه الرؤى تحولت إلى مشكلة[10]. ـ إلى البصرة ينتمي **أبو عبدالله معلى بن هلال سويد الطحان الجعفي الحضرمي** الذي كان طحانا

---

(١) أنظر الفصل ب ٢.٢.٢.٢.

(٢) أنظر الصفحتين ١٦٢ و ١٧٩.

(٣) هكذا حسب الدولبي، كُنى {١} ١٦٧، ـ ٤؛ وفيما عدا هذا أبو خزيمة غالبا.

(٤) ميزان رقم ٩٨٨٩.

(٥) مع عائلة عمرو بن حريث المخزومي، واحد من صحابة النبي الذين يتمتعون بمكانة مرموقة، والذي استقر في الكوفة وكان نائبا لزياد حين كان هذا موجودا في البصرة (حوله ابن عبدالبر، استيعاب ١١٧٢ رقم ١٩٠٦؛ الطبري، الفهرست تحت الاسم؛ أيضا الفصل ٢.١.٣.٣.٣.٢ من هذا الكتاب).

(٦) قارن ميزان والبخاري {٤} ٣٨٤ رقم ٤٣٠٩ مع ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {٤} ٢٣٠ رقم ٩٦٠؛ حول هذا تهذيب التهذيب {١١} ٤٢٦ وما بعدها رقم ٨٣٢.

(٧) قارن المجروحين {٣} ١٣٢، ـ ٦ وما يليها مع {٣} ١٣٤، ١ وما يليها.

(٨) ميزان، في الموضع المذكور.

(٩) ابن فورك، مجرد مقالات الأشعري ٨٦، حول هذا ابن سيرين، تفسير المنامات ٥، ١١ وما يليها. بوجه عام إنسكلوبيديا الإسلام الطبعة الجديدة {٣} ٩٤٨ أ. تحت اسم ابن سيرين.

(١٠) أنظر الفصل ب ٣.٢.٢.٢.

كما يبدو، والذي ثمنه المرء كناسك. وعلى العكس اعتبرت أحاديثه غير مسؤولة لأنه استوردها من الخارج[1]. تعرف في مكة كما يبدو على القدري ابن أبي ناجح؛ وبسبب ما أخذه عنه قطع رأسه كما يذكر سفيان بن عيينة[2]. إذا كان قد جعل أبا بكر يقول إن الكذبة تبعد الايمان[3]، فإنه قد لمس بديهية مرجئية؛ ولكونه أيد أبا بكر وعمر بكلمات للنبي أيضا أظهر له الناس في مسقط رأسه تعاطفا في كل مكان[4]. ـ لا نكاد نعرف شيئا حول معاصره **عمر بن أبي زائدة ميمون بن فيروز**[5] **الحمداني الكوفي** رغم أنه اعتبر من أهل الحديث نسبيا[6]. يجوز الاستنتاج من اسمه أنه كان مولى. هذا ما يجمعه بالاثنين السابقين؛ كانوا حرفيين. يقال إن معلى لم يكن يستطيع حتى الكتابة[7]. رغم أن المرء يرتاب في هذا حين يرد في مكان آخر أنه «نشر» ملاحظات غيلان بن جامع (المتوفى في ١٣٢/ ٧٥٠) [8]. لكنه كان يمتلك تفهما للنقص في التعليم؛ فقد نقل ـ طبقا لثقاة بصريين ـ الحديث بأنه حين يقرأ غير عربي القرآن قراءة مغلوطة فإن ملاكا يصححها

---

(١) الفسوي {٣} ١٣٧ ـ ٥ وما بعدها؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {٤} ٣٣١ وما بعدها رقم ١٥٢٩. سمي قدريا في تهذيب التهذيب {١٠} ٢٤٢، ـ ٧.

(٢) ابن حنبل، علل ١٧٨ رقم ١١١٠؛ العقيلي، ضعفاء {٤} ٢١٤ وما يليها. يتعلق الأمر بحوالى ٤٠ حديثا (تهذيب التهذيب {١٠} ٢٤٢، ٨ وما بعدها). إلا أن المرء لا يستشهد بمثل قدري وإنما بالقول بأن الأنبياء احتجبوا (ميزان رقم ٨٦٧٩). أنظر حول ابن أبي نجيح الفصل ب ٤. ١. ١. ١.

(٣) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {٤} ٣٣١، ـ ٤ وما بعدها.

(٤) ميزان في الموضع المذكور.

(٥) حول الاسم ابن زائدة قارن الدولبي، كنى {١} ١٨٤، ٩ وما بعدها.

(٦) قارن بشأن قدريته ابن حنبل، علل ١١٣، ٣ و ١٤٤، ٦ وما بعدها؛ الكعبي، مقالات ١٠٤، ١ وما بعدها (بحسب ابن معين ويحيى القطان)، فضل ٣٤٤، ٦ وما بعدها. ابن المرتضى، طبقات المعتزلة ١٣٩، ١٢؛ العقيلي، ضعفاء {٣} ١٧٨ رقم ١١٧٢؛ الذهبي، ميزان رقم ٦١١٠ و تأريخ {٦} ٣٥٥، ١٤ وما يليها؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب {٧} ٤٤٩، ٣ وما يليها وهادي الساري {٢} ١٥٣، ١٠؛ تدريب الراوي {١} ٣٢٩، ٤. أن يكون أخوه زكريا أيضا قدريا كما يدعي ابن مرتضى (طبقات ١٣٩، ١٢) فإنه استنتجه خطأ وحسب من مصدره، كتاب فضل الاعتزال للقاضي عبدالجبار.

(٧) ابن حنبل، علل ٣٤٢ رقم ٢٢٤٨؛ حول هذا عزمي، دراسات ١٢٧.

(٨) ميزان {٤} ١٥٣، ١٣ وما بعدها.

له[١]. هذا التحالف مع الفئات الدنيا يمكن أن يكون قد قربه من الشيعة. لا يحسن ابن حبان صنعا حين يصفه بأنه شيعي خيالي طعن الرفاق[٢]؛ فهو مهما يكن قد أيد أبا بكر وعمر. ولكن العلاقة مع الشيعة في حد ذاتها ليست أمرا غير مألوف بالنسبة لقدري. كان محبوبا لديها حقا **أبو هيثم خالد بن عبدالرحمن العبدي العطار**، الذي ينتمي أيضا إلى منتصف القرن الثاني[٣]. يرد في المصادر السنية كمؤلف لحديث قدري هادف: «**بعثت داعيا ومبلغا، وليس إليَّ من الهدى شيء، وجعل إبليس مزينا، وليس إليه من الضلالة شيء**»[٤]. لذلك صنفه ابن قتيبة أيضا ضمن القدريين[٥]. بين الشيعة تماما وقع **أبو معمر سعيد بن خثيم بن رشد الهلالي**. سجل ابن حجر وحده أنه كان يحمل أفكارا قدرية[٦]. يقال إنه ساند زيد بن علي في عام ١٢٢/ ٧٤٠ [٧]؛ إلا أن هذا يمكن أن يكون سوء فهم من قبل المصادر المتأخرة وحسب[٨].

كان قد شارك في انتفاضة حسين بن علي الذي قتل في سنة ١٦٩/ ٧٨٦ [٩]؛ وقد بايع أيضا يحيى بن عبدالله حين أعد هذا حوالى ١٧٥/ ٧٩١ ـ ٧٩٢ في ديلم

---

(١) المجروحون ١٦.

(٢) الحلي، رجال ٦٦، ٤ وما بعدها، الأردبيلي {١} ٢٩٢ ب. ـ ما إذا كان يستحق نسبة الخراساني التي أعطاه اياها ابن حبان فعلا (المجروحون {١} ٢٨١، ٩ وما بعدها) فهو موضع تساؤل. يفرق الذهبي بوضوح بين شخصين يحملان هذا الاسم (ميزان ٢٤٤٠ ـ ١)؛ يذكر ابن أبي حاتم خراسانيا واحدا انحدر من مارفروذ في ما يبدو ({١} ٣٤١ وما بعدها رقم ١٥٤٠).

(٣) فان أس، بين الحديث وعلم الكلام ١٢١ مع وثائق عديدة؛ أيضا العقيلي، ضعفاء {٢} ٩، ١ وما يليها.

(٤) معارف ٦٢٥، ١١. لا يرد شيء في تهذيب التهذيب {٣} ١٠٤ وما بعدها رقم ١٩٣.

(٥) تهذيب التهذيب {٤} ٢٢ رقم ٣٢. مجرد كشيعي في ميزان رقم ٣١٦٢. لا شيء لدى البخاري {٦} ٤٧٠ رقم ١٥٦٣ وابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {١٢} ١٧ رقم ٦٧.

(٦) النجاشي، رجال ١٢٨، ١٤ وما يليها؛ الحلي، رجال ٢٢٦، ـ ٥ وما يليها (حيث يرد خطأ هيثم بدلا من خثيم، بضبط واضح للحركات)؛ فان آرندونك، opkomst 284 مادلونغ، قاسم ٧٢.

(٧) يمكن أن يكون قد استنتج من أبي فرج، مقاتل ١٢٨، ١ وما يليها.

(٨) المصدر السابق ٤٥٦ وما بعدها.

(٩) فان آرندونك ٢٩١.

لانتفاضة[1]. وقد وجده ابن حنبل في فترة شبابه عند أول زيارة له إلى الكوفة في سنة ١٨٣/ ٧٩٩ لا يزال بين الأحياء[2]. نقل عن جعفر الصادق ويزعم أنه نقل أيضا عن محمد الباقر؛ لكنه لم يقدر الروايات الإمامية[3]. ـ كانت أكثر قبولا لدى **أبو داؤد سليمان بن عمرو بن عبدالله بن وهب النخاعي**، توفي في ١٨٩/ ٨٠٥ [4]، الذي روى أيضا في الكوفة عن جعفر الصادق. يتعلق الأمر بابن أخ لشريك بن عبدالله النخاعي ذاك[5]، الذي أنكر على المرجئيين كقاض في المدينة حق الشهادة[6]. كان التحول في حياته إلى الورع غير مختَلَف عليه سواء بين السنة أو الشيعة. عرف المرء ذلك من صلواته الليلية وصيامه المغالى فيه. تضيف المصادر الشيعية أنه لفرط زهده تجنب النساء أيضا؛ لم يتعطر وفضل الأطعمة والملابس البسيطة[7]. إلا أنه اعتبر لدى السنة محرفا كبيرا[8]. انسحب هذا بصورة خاصة على الفترة التي انتقل فيها إلى بغداد وبدأ هناك نشاطه كمحدث. يقال إنه كان يضع كتابا للقدري البصري سعيد بن أبي عروبة ـ في رواية أخرى لأبي حنيفة ـ فوق ركبتيه ويخترع للروايات المذكورة هناك إسنادات أكثر رواجا[9]. لم يكن قدريا فقط وإنما اعتبر أيضا مجادلا متحمسا ومتكلما[10]. ولكن يرد إلى جانب

(١) علل ٣٥٠ رقم ٢٣٠٤.
(٢) النجاشي والحلي، في الموضع المذكور، الأردبيلي {١} ٣٥٩ وما بعدها.
(٣) قارن بشأن تأريخ موته الصفدي، الوافي {١٥} ٤١٦ رقم ٥٦٠ (حيث يذكر خطأ كأبي خالد الأحمر).
(٤) قارن تأريخ بغداد {٩} ١٥، ٦.
(٥) أنظر الصفحة ٢١٤.
(٦) الحلي، رجال ٢٢٥، ٦ وما يليها، في الوقت الحاضر بحسب معلومات للكشي لم تعد متوفرة؛ أيضا الأردبيلي {١} ٣٨٢ و ٣٨٣ ب، بنفس المواد. صحيح أن المرء لم يعرف بالضبط بمن يتعلق الأمر ولكن لا يكاد يقوم شك حول الهوية.
(٧) هكذا مثلا البخاري {٢٢} ٢٨ رقم ١٨٥٣؛ الفسوي {٣} ٥٧، ٦ وما يليها؛ تأريخ بغداد {٩} ١٦، ١٣ وما يليها؛ العقيلي، ضعفاء {٢} ١٣٤ وما بعدها رقم ٦٢٠؛ ميزان رقم ٣٤٩٥.
(٨) تأريخ بغداد {٩} ١٧، ٥ و ١٢ وما بعدها؛ ٢٠، ٩ وما بعدها؛ حول أبي حنيفة المصدر السابق ١٩، ٢ وما بعدها.
(٩) المصدر السابق ١٩، ١٣ وما بعدها؛ أيضا ابن حبان، المجروحون {١} ٣٣٣، ٦.
(١٠) المصدر السابق ١٧، ٧ وما بعدها.

ذلك أن بشر المريسي أخذ عنه آراءه الجهمية[١]. لا نعرف كيف توافق هذا؛ ربما كان رأيه أن القرآن مخلوق[٢]. تعرفه المصادر المعتزلية أيضا كقدري فقط[٣]. ـ ينتمي لعصره أيضا **أبو هشام محمد بن زائدة التميمي الصيرفي**[٤]. اعتبره ابن معن قدريا؛ إلا أنه في ما عدا هذا غير معروف.

٢.١.٣ الشيعة

كانت للشيعة قاعدة واسعة جدا في الكوفة؛ لكنها عانت بسبب ذلك من صراع الأجنحة أكثر من المجموعات الأخرى. يعكس المصطلح وحدةً لم تكن قائمة أبدا؛ على المرء أن يقول أكثر من أي مكان آخر إن الشيعة كانت أولئك الذين اعتبرهم الآخرون شيعة. بالطبع تألفت الشيعة في الأصل من أولئك الذين أحاطوا بعلي وأعطوه الحق في مواجهة عثمان ومعاوية: شيعة علي. ولكن في ما بعد، حين طالب أخلاف معينون لعلي بهذا الحق، تعلق الأمر بأشخاصهم أكثر مما تعلق بعلي نفسه: بالحسين، بزيد بن علي، بالنفس الزكية. لم يعتبروا أيضا دائما بشكل أولي ورثة لعلي. صحيح أن الحسين كان ابن أبيه؛ ولكن محمد بن الحنفية كان قد اعتُبر المهدي، والحاكم النموذجي الراشد الذي سيحل في ظله عهد العدالة[٥]. ومع النفس الزكية ترتبط هذه الصورة بالنبي نفسه: لا يمكن أن يكون

---

(١) هكذا خمنت في: الإسلام ٤٤/١٩٦٨/٤٨. غير أنه يبدو من واحد من أحاديثه أنه اعتقد بشفاعة النبي (ميزان {٢} ٢١٧، ١٠ وما بعدها). يصعب اتفاق هذا مع كون المرء «جهميا» ـ مع كونه قدري وبنفس القدر تقريبا.

(٢) الكعبي، مقالات ١٠٣، ١٦ وما بعدها، فضل ٣٤٤، ٥، ابن المرتضى، طبقات المعتزلة ١٣٩، ١١.

(٣) روى عن ليث بن أبي سُليم (المتوفى في سنة ١٤٣/ ٧٦٠ أو ١٤٨/ ٧٦٥).

(٤) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {٣} ٢٦٠ رقم ١٤٢٣؛ ميزان رقم ٧٥٢٧؛ تهذيب التهذيب {٩} ١٦٦ رقم ٢٤٣.

(٥) هالم، الغنوصية ٤٨ وما يليها؛ قارن حول تطور أفكار المهدي لدى الشيعة المقطع لدى ساخيدينا، الدعوة الإسلامية Islamic Messianism ٩ وما يليها و د. س. كرو في: إنسكلوبيديا الدين {٩} ٤٧٧ وما يليها، أيضا الصفحة ٢١ وما يليها من هذا الكتاب.

المهدي المنتظر سوى شخص يدعى محمد بن عبدالله[1]. وعلى العكس لم يساند كل من احترم عليا أخلافه أيضا؛ يكمن هنا أصل تذبذب الكوفيين الذي كثر الحديث عنه. كان الاعتقاد الديني شيئا والالتزام السياسي شيئا آخر.

لذلك لم يكن الالتزام السياسي أمرا بديهيا، لأن المطالبين جميعهم لم يكونوا منحدرين من الكوفة؛ عاش النبلاء العلويون في الحجاز. وهكذا لم يستند الولاء إلى تقييم شخصي وإنما إلى فكرة، إلى الايمان بالقائد المصطفى. انصب هذا الإيمان في البدء على الحاضر تماما؛ أثر التاريخ الذي ينتسب إليه علي أيضا قدر ما تعلق الأمر بحقوقه فقط وحقوق خليفته المخفق التي طولب بها على التوالي مجددا دائما. حين يئس المرء من الحاضر فقط أمكن أن يهرب إلى وجهة نظر «أصولية» وجعل عليا نقطة ارتكاز تطغى على كل شيء.

هكذا على الأقل في صورة التاريخ: استطاع علي أن يزيح أبا بكر وعمر إذ كان الخليفة الشرعي الوحيد في نظر محبيه. لكن هذا التطور لم يكن حتميا؛ انحاز الكثير من الشيعة في النزاع بين علي وعثمان فقط وأعطوا عليا الأولوية أو اعتبروه صاحب الحق الوحيد. لم تتحقق العودة إلى علي في الشريعة الشيعية بجدية مهما يكن حتى من قبل الأكثر راديكالية.

ولكن كان المرء قد جرب من قبل نموذجا آخر انفصلت فيه الفكرة عن علي وأخلافه انفصالا كاملا تقريبا: نهض «أنبياء» أعطوا لأنفسهم الحق في السلطة والقيادة بتلك الطريقة المطلقة، كما فعل محمد. وكانوا لا يزالون أخلاف علي بالمعنى الروحي في كل الأحوال، بانتقال ضوئه «الإلهي» إليهم. عوّضوا ما كانوا قد فقدوه من شرعية قائمة على النسب من خلال كونهم من أهل البلد؛ لم يكونوا بحاجة

---

(١) أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبيين ٢٣٩ وما يليها (وما قبلها) وكذلك النوبختي، فرق الشيعة ٥٤، ٥؛ إضافة إلى هذا ت. ناگل، بحوث ١٢٣ وما بعدها. واجهت الحجة مقاومة لدى الكيسانيين؛ أشاروا إلى أن محمد بن الحنفية حمل اسم النبي أيضا، وإن كان اسم أبيه مختلفا، وهكذا كانت له نفس الكنية أبو القاسم، الناشئ المنتحل، أصول ٢٩ وما بعدها ٤٣؛ (حول هذا مقدمة المصدر السابق ٣٤). كان استعمال كنية أبي القاسم في الأصل مكروها (الطحاوي، معاني الآثار {٤} ٣٣٥ وما يليها).

إلى «معلن» وإنما استطاعوا أن يقيموا امتيازهم بأنفسهم. طرحوا أنفسهم للمرة الأولى في العقد الثاني من القرن الثاني في العلن، حين كان خط محمد بن الحنفية الذي عول المرء عليه في الكوفة تماما منذ موت الحسين قد انقرض ولم يبدُ في الأفق قائد شرعي آخر[1]. أنهى الحكام السنة فجأة التأثير السياسي الذي اكتسبه؛ في عام ١١٩/ ٧٣٧ أعدم بيان بن سمعان ومغيرة بن سعيد[2]. فُتح بذلك الطريق أمام زيد بن علي الذي دفع بانتفاضته في عام ١٢٢/ ٧٤٠ الخط الحسيني إلى المقدمة. حين أخفق ألقى أتباعه الذنب على الراديكاليين الذين كانوا قد أعلنوا عن تأييدهم له لأنه لم ينوِ أن «يردهم» كما فعل أبو بكر وعمر. هذه رواية محددة للاتجاه[3]؛ كان وهما أن يريدوا حكم المملكة من الكوفة. ولكن ينبغي أن يظهر هذا أن الفجوة بين الفرق داخل الشيعة كانت قد أصبحت منذ ذلك الوقت عميقة جدا.

نستطيع أن نرجع في هذا الفصل أكثر مما فعلنا حتى الآن إلى العرض الهيدروغرافي. ترجع أقدم الشهادات إلى الشيعة أنفسهم؛ كان المرء قد بدأ منذ النصف الثاني للقرن الثاني بتحليل الوضع[4]. لم يفعل المرء ذلك دون حماسة وغضب؛ أراد أن يوضح صحة موقفه وتسمية الزوائد باسمها. لذلك يقف معياران في المقدمة: من أي خط أو لأي صفة اختار المرء الإمام وأي الجماعات يجب إقصاؤها كغلاة. لعبت كلتا المسألتين في الحقيقة التاريخية في البداية دورا ضئيلا. لم يستند الحق في القيادة إلى أولوية خط معيّن وإنما على القِدم ضمن عائلة النبي بالمعنى الواسع؛ لم يكن أصل فاطمة يعني شيئا بعد، وحتى نسب علي نفسه لم

(١) كان ابن الحنفية، ابن لأبي هاشم، قد توفي بين ٩٦/ ٧١٥ و ٩٨/ ٧١٧، دون أن يترك وريثا (حول التأريخ شارون، رايات سود ١٣٢ والصفحة التالية).

(٢) حول هذا تُكر في: العالم الإسلامي، هارتفورد ٦٥/ ١٩٧٥/ ٢٤١ وما يليها؛ هالم، الغنوصية ٥٥ وما يليها و ٨٩ وما يليها؛ حول المغيرة الآن أيضا ڤسَرشتروم في: تأريخ الأديان ٢٥/ ١٩٨٥/ ١ وما يليها. لم تمنع مطالبتهم «الأنبياء» من اعتبار أنفسهم امتدادا لسلسلة الأئمة العلويين؛ لقد تابعوا رؤية مكانهم بين الشيعة.

(٣) أنظر الفصل ٢.١.٣.٣.٤ من هذا الكتاب.

(٤) حول هذا مادلونغ في: الإسلام ٤٣/ ١٩٦٧/ ٤٠ وما يليها.

يكن لا محيد عنه بالضرورة[١]. أما ما يتعلق بالغلو فلم يكن ثمة اتفاق أبدا عما يعنيه المصطلح[٢]؛ وُجِد غلاة كما هو معروف في جميع المعسكرات. وكان للتمييز بين الزيديين والرافضة نقاط ضعفه أيضا، مهما كان هذا التمييز بحد ذاته نافعا. كان الزيديون من المنظور السياسي ثوريين، لكنهم محافظون في المذهب؛ أما الرافضة فقد كانوا يميلون إلى الزهد، ولكنهم كانوا في نظرتهم الدينية أكثر راديكالية. كان وضع الاختلاط أقوى مما تحاول أن تقنعنا به جميع أنساق التقسيم.

لكننا نريد نحن أيضا أن نصنف بشكل أولي بحسب منظور نظامي، بحسب الصورة التاريخية التي سبق أن تحدثنا عنها. حيث يصعب العثور على مبدأ مناسب للتصنيف انطلاقا من الترتيب الزمني؛ كانت الأوضاع «الايديولوجية» في القرن الأول غير واضحة، وفي القرن الثاني كان جميع الضروب موجودة إلى جانب بعضها. وعلى العكس كانت للصورة التاريخية لدى المرجئة أهمية مركزية. حاولت أن تُحيِّد مرحلة كاملة من الماضي بابتعادها عن عثمان وعلي بنفس القدر. بهذا وقفت في الكوفة في الواقع إلى اليمين؛ وفي الجانب الآخر كان هناك بضعة عثمانيين فقط[٣]. وكان المرء ابتداء من الوسط شيعيا؛ لكن السؤال هو كيف.

١.٣.١.٢ أهل حديث مشيّعون

كان إبراهيم النخاعي[٤] وسفيان الثوري[٥] أول من عثرنا عليهم. إنهما يضعان

---

(١) أنظر الصفحة ٢٥٠ من هذا الكتاب. يعرف المرء بسهولة كم كانت فاطمة قليلة الأهمية في الأصل، من كون بنات محمد الأخريات لم يصبحن منطلقا لحق سياسي أبدا.

(٢) حول هذا و. القاضي في: ملفات {٧}. مؤتمر الاتحاد الأوروبي العربي الإسلامي في گوتنغن ٢٩٥ وما يليها. كان للكليني أيضا غلاة بين ثقاته (قارن هاشم معروف الحسني، دراسات في الكافي للكليني والصاحب للبخاري ١٨٤ وما يليها).

(٣) اثنان فقط بحسب خلال، مسند ١٦٤، ٨ وما بعدها. إلا أن القاسم بن معن الذي نشخصه كواحد من هؤلاء (أنظر الصفحة ٢١٦) لم يذكر لديه.

(٤) أنظر الفصل ٢.١.١.٢ من هذا الكتاب.

(٥) أنظر الصفحة ٢٢٤ والصفحة التالية.

عليا فوق عثمان ويعتبرانه الخليفة المثالي؛ فهو مهما يكن قد جعل الكوفة عاصمته. لم يلفت هذا الانحراف عن التسلسل التاريخي النظرَ إلا حين نظر المرء إليه بعيون غريبة، بعيون بصري مثلا، وكان له تأثير غريب بل فضائحي حين تشكل في بداية القرن الثالث في بغداد في ظل أهل الحديث هناك الذي اعتبر لاحقا تصورا «متزمتا» عن الخلفاء الراشدين الأربعة[1]. وهكذا حدث أن ناشئا منتحلا، هو غالب الظن جعفر بن حرب الذي شهد هذه الحلقة البغدادية، ثبت العديدين من أهل الحديث من الجيل الذي أعقب سفيان الثوري في ذلك التسلسل المنحرف[2]. كانوا أناسا مرموقين؛ بينهم وكيع بن الجراح (المتوفى في ١٩٧/ ٨١٢) الذي يتفق في مفهومه للإيمان مع سفيان الثوري أيضا[3]، عبدالله بن نمير (المتوفى ١٩٩/ ٨١٤)، الذي نشر رواية المعطف بين غيرها[4] وأبو نعيم الفضل ابن دكين (المتوفى في ٢١٩/ ٨٣٤) الذي نقل كتاب الفرائد لأبي سفيان الثوري[5]. لم يكن انتماؤهم الشيعي رسميا؛ ولا يذكرهم كتاب السيرة الإماميون[6]. كانوا يميلون إلى التعامل مع المطالبين العلويين أو يكتبون عنهم[7]؛ لكنهم متحفظون بوجه عام في مساندة هؤلاء مساندة فعلية. إنهم يظهرون ابتعادهم

---

(١) مادلونغ في: الإسلام ٥٧/ ١٩٨٠/ ٢٢٣ وما بعدها؛ حول هذا الفصل ب ٢. ٣ (تحت اسم وليد بن أبان الكرابيسي) والفصل ت ٢. ٤. ٣.

(٢) النص {٣} ١، أ. حول هذا مادلونغ أيضا، قاسم ٢٣٧.

(٣) الخطيب البغدادي، تأريخ بغداد {١٣} ٣٧٠، ١١ وما يليها. حوله أيضا ابن قتيبة، معارف ٦٢٤، ١٣؛ ميزان رقم ٩٣٥٦؛ الشهرستاني ١٤٥، ٧/ ٤١٤، ١؛ الأشعري، مقالات ٥٨٦، ١١ وما يليها؛ بوجه عام سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٩٦ وما بعدها.

(٤) شتروتمان في: الإسلام ٣٣/ ١٩٥٨/ ١٦. يذكره الخياط كراو شيعي متحزب (انتصار ٩٩، ١٦). للمزيد حوله ابن سعد، طبقات {٦} ٢٧٤، ٢٢ وما يليها؛ الذهبي، تذكرة الحفاظ ٣٢٧ رقم ٣١١؛ تهذيب التهذيب {٦} ٥٧ رقم ١٠٩.

(٥) عالم الإسلام، لايدن ١٣/ ١٩٧١/ ٣٢ و ٣٥، ١١ وما يليها؛ حوله أيضا سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/ ١٠١ والفصل ت ٣. ٣. ٤ من هذا الكتاب.

(٦) يصادف فضل بن دكين في إسناد إمامي لدى المفيد، أمالي ١٦٥، ٢٠.

(٧) قارن بشأن فضل بن دكين ف. روزنتال في إنسكلوبيديا الإسلام الطبعة الجديدة {١} ١٤٣ تحت اسم =

عنهم من خلال مراعاة عثمان؛ لم يكن هذا في الكوفة أمرا بديهيا. كانوا أيضا متعاطفين؛ وفي ما بعد، حين قبل المرء بسلوكهم استخدم لفظ «التشيع» بين المختصين[١].

ساهم الاحترام الذي كانوا يحظون به والذي امتد خارج مدينتهم مساهمة حاسمة في بقاء علي بالنسبة للسنة المتأخرين «المتزمتين» خليفة راشدا وإن كان في المرتبة الرابعة؛ تأرجحت الصورة التاريخية بصورة ما في مساومة بين البصرة والكوفة[٢].
لكن الاحترام الذي حظوا به استند إلى اعتدالهم؛ لأن التحزب لعلي لم يتضمن من وجهة نظرهم إدانة لخصومه، ولا حتى لمعاوية. لم يتحدث المرء عن الحرب الأهلية التي كان على علي أن يخوضها. كان هناك في الجانبين صحابة للنبي توجب على المرء أن يحترمهم؛ هذا ما طالبت به الأحاديث التي نقلها المرء بنفسه[٣]. ولم يكن هذا في الحقيقة بعيدا جدا عن روح الإرجاء. هناك حيثما أصبح الوضع حرجا، في حالة عثمان، كان ثمة معابر: «أبو بكر ثم عمر ثم علي أحب إلي من: (أبي بكر، عمر،) عثمان»، هكذا قال جرير بن عبدالحميد الرازي (المتوفى في ١٨٨/ ٨٠٤) الذي كان ينحدر من الكوفة أيضا، **«أبو بكر ثم عمر ثم علي أحب إلي من عثمان ولان أخر من السماء أحب الي من أن أتناول عثمان بسوء وإني إلى تصديق علي أعجب إلي من تكذيبه»**[٤].

= أبي نعيم الملائي؛ أيضا الكشي، فهرست تحت اسم أبي نعيم.

(١) تهذيب التهذيب {١} ٩٤، ١ وما يليها؛ مترجم لدى جوينبول، الرواية ٤٩. كذلك أيضا النص {٣} ١، ب.

(٢) حول هذا مادلونغ، قاسم ٢٢٥ وما يليها و ت. ناگل الرشاد والخلافة ٢٢٨ وما يليها. بوجه عام أيضا ناگل، مشكلة التزمت في الإسلام المبكر في: دراسات حول مشكلة الأقليات ١٧ وما يليها.

(٣) النص {٣} ١، ت ـ ح. مثل هذا لدى ابن بطة، إبانة ٦٣ وما يليها، حيث يذكر سفيان الثوري إلى جانب كثيرين آخرين، ولكن ليس وكيع بن الجراح.

(٤) الخطيب البغدادي، تأريخ بغداد {٧} ٢٥٨، ١ وما يليها؛ ناگل، الرشاد ٢٣٣ بترجمة مختلفة. ينبغي قراءة نهاية العبارة أعجب مني إلى تكذيبه بدلا من أعجب إلي من تكذيبه. ـ ثمة صياغة مشابهة جدا تنسب إلى إبراهيم النخاعي أيضا، ابن سعد، طبقات {٦} ١٩٢، ٢١ وما يليها.

كان استناد المرء إلى الحديث في تقديم الحجة جديدا؛ تمت به عملية التقنين[1].

كان هذا بالطبع محاولة لإنقاذ الماضي أيضا؛ لقد ذعر المرء من الاستقطاب المتزايد. لهذا جرى تأكيد الوقوف عند الرواية التي تقول إن المرء سمع من ليث بن أبي سُليم الليثي (المتوفى في ١٤٣/ ٧٦٠) والذي كان أيضا من أهل الحديث، يقول إن الشيعة في شبابه لم يفكروا أن يضعوا عليا قبل أبي بكر وعمر[2]. هذا صحيح حقا إذا لم يأخذه المرء حرفيا[3]، وهو ما رآه الجاحظ أيضا[4]. لكن هذا لا يعني أن المحدثين السابقين، قدر تعلق الأمر بقناعاتهم الشيعية، بقوا متحفظين في كل مكان. مثل يمكن استخدامه للتحقق هو المحدث **أبو محمد سليمان بن مهران الأعمش الأسدي**، أحد أفراد عائلة فارسية مهاجرة انضمت إلى بني أسد والذي يظن أنه مات في ربيع الأول ١٤٨/ أيار ٧٦٥ عن عمر يناهز ٨٧ سنة[5]. لم يقسر نفسه في الحديث حين كان الأمر يتعلق بعثمان[6]؛ ولم يتحفظ إزاء معاوية أيضا[7]. وهو لم يخف قبل كل شيء تعاطفه مع إبراهيم بن عبدالله في عام ١٤٥ أمام المطلعين[8]؛ يدعى ين المنصور مثل

(١) بوجه عام حول عملية التقنين هذه، ولو بشكل غامض نوعا ما، م. موراني، الصحابة في التأريخ الإسلامي المبكر، أطروحة دكتوراه، بون ١٩٧٣.

(٢) ميزان رقم ٦٩٩٧.

(٣) أنظر الصفحة ٣٠٨ وما يليها.

(٤) نشوان الحميري، حور ١٨٠ وما يليها.

(٥) قارن حوله ميزان رقم ٣٥١٧؛ تهذيب التهذيب {٤} ٢٢٢ وما يليها رقم ٣٧٦؛ الذهبي، تذكرة الحفاظ ١٥٤ رقم ١٤٩؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، طبعة إحسان عباس {٢} ٤٠٠ وما يليها، فان أس، بين الحديث وعلم الكلام ٩ وما بعدها؛ وبتفصيل اي. كولبيرغ في إيران {١} ٩٢٦ وما يليها. حول كتابه التشيؤ أنظر مثلا تهذيب التهذيب {٤} ٢٢٣.

(٦) الفسوي {٢} ٧٦٣ و ٧٦٨، ١٠ وما يليها؛ مثال آخر لدى البرادي، جواهر ٦٥، ٨ وما يليها. قارن حول هذا أيضا الطرفة (المشكوك في صحتها) لدى ابن خلكان، وفيات الأعيان، طبعة إحسان عباس {٢} ٤٠٢، ـ ٤ وما يليها.

(٧) نصر بن مزاحم، وقعة صفين ٢٤٣ وما يليها؛ ٢٤٥، ١ وما يليها إلخ. قارن أيضا الطبري {٢} ٥٤٦، ١٣ وما يليها: حول التوابين (إضافة إلى هذا سيزگين، أبو مخنف ٢١٨).

(٨) أبو الفرج، مقاتل ٣٦٦، ٣ وما بعدها؛ كذلك فان آرندوك، Opkomst ٢٨٨، ومادلونغ، قاسم ٧٤.

عمرو بن عبيد حاول أن يجره إلى منزلق برسالة مزورة للنفس الزكية[1]. يقال إنه برر كون زميله حسن بن صالح بن حي[2] ـ لهذا السبب أيضا كما يعتقد ـ قد وعظ باستخدام السيف، بالإشارة إلى عبدالله بن الزبير[3]؛ بهذا ساوى بين العباسيين والأمويين.

روى عن جعفر الصادق بين آخرين[4]؛ سمع السيد الحميري لديه روايات حول فضائل وبطولات علي وصاغها في قصائد[5]. إلا أن محاضراته أزعجت المستمعين المرجئيين حين وصل إلى هذا الموضوع[6].

ليس ثمة شك في أنه لم ينسجم مع المرجئيين؛ يقال إن أبا حنيفة وقيس بن الماصر أقسما له حين كان على فراش الموت أن يتخليا عن أحاديثه عن علي[7]. ولكن يبدو واضحا أيضا أنه تجنب أي التزام فعلي لصالح الشيعة. لم يساند عليا حين كان في أفضل سنوات عمره[8]. نقل أبو يوسف عنه قول النبي: «من أطاع الإمام أطاعني»[9]؛ لا يكاد المرء يستطيع أن يعبر عن ولاء أكبر من هذا للحكومة. يرد تحت اسمه حديث في مدح أبي بكر[10] لا ينبغي أن يكون مزورا

---

(١) الطبري {٣} ٢٢٣، ١ وما يليها.

(٢) أنظر حوله الفصل ١.٢.٣.١.٢ من هذا الكتاب.

(٣) قارن ابن حنبل، مسند، المقدمة {١} ٧٧، ١٣ وما بعدها استنادا إلى كتاب المدلسين للكرابيسي. كان نفسه قد فقد بصره في ذلك الوقت وكان عدا هذا أكبر سنا من أن يشارك بنشاط.

(٤) هكذا في تفسير ابن فرات الكوفي (النجف ١٣٥٤/ ١٩٣٥)، الصفحة ١٣٩، ٦ وما يليها وفي أماكن أخرى. قارن أيضا المحادثة التعليمية مع الإمام حول المسائل القانونية والفقهية المشكوك في صحتها لدى المجلسي، بحار {١٠} ٢٢ وما يليها رقم ١.

(٥) الأغاني {٧} ٢٥٦، ١١ وما بعدها.

(٦) الفسوي {٢} ٧٦٤، ١٢ وما بعدها؛ أنظر أيضا الفصل ٨.١.١.٢ من هذا الكتاب.

(٧) بحار {٢٤} ٢٧٣ وما بعدها رقم ٥٨؛ مثال على ذلك، قارن السيوطي، لآلئ {١} ٣٦٧، ـ ٩ وما يليها.

(٨) فان آرندوك، Opkomst ٢٨٣.

(٩) خراج ٩، ١٤ وما يليها.

(١٠) السيوطي، لآلئ {١} ٢٨٧ وما يليها.

بالضرورة؛ بلغ هنا أيضا الحدود إزاء الشيعة. حين وصفه أبو حنبل بأنه سبئي وحربي[1]، كان هذا مبالغا به إلى حد بعيد.

ألف المؤرخ السوري شمس الدين بن طولون (المتوفى في ٩٥٣/١٥٤٦) عنه دراسة تحت عنوان الزهر الأنعش في نوادر الأعمش (قارن القمي، كنى، الجزء الثاني ٣٩، ص ٤ والصفحة التالية). ذات طابع مرح مثل هذا العمل أيضا الدراسة الحديثة لأحمد محمد الضبيب، الأعمش الظريف (الرياض ١٤٠١/١٩٨١). جمعت الأخبار ذات طابع السيرة في المصادر السنية والشيعية إلى حد بعيد من قبل ي. كولبيرغ في المصدر المذكور سابقا. كان الأعمش في ما يبدو عالم أنساب؛ حلل صفة الله *الصمد* من سورة الإخلاص بـ («الذي لا يُطعَم»؛ قارن غيماريت، Noms divins ٣٢٣ بقراءة خطأ؛ حول السياق الكامل أنظر الفصل ث ١.١) حول قراءة القرآن التي يمثلها قارن الآن صاحب أبو جناح في: المورد ١٧/١٩٨٨، العدد ٤/٧١ وما يليها. ـ أحد تلاميذه في هذا المجال المحدث أبو محمد عبدالله بن إدريس الأودي (المتوفى ١٩٢/٨٠٨ ؟؛ قارن ابن الجزري، طبقات {١} ٤٠٩ وما يليها الرقم ١٧٤٢)، كان ينتسب أيضا كما هو واضح إلى المجموعة المذكورة من الفقهاء الكوفيين الذين اعترفوا بعثمان لكنهم قدموا عليا عليه؛ ينبغي إرجاع اسمه في النص {٣} ١، أ طبقا لهذا (قارن التعليق). كان قد استمع أيضا لدى سفيان الثوري. قارن بشأنه أيضا تأريخ بغداد {٩} ٤١٥ وما يليها الرقم ٥٠٢٨؛ ابن سعد، طبقات {٦} ٢٧١، ١١ وما يليها؛ البخاري {٣} ٤٧ الرقم ٩٧؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {٢} ٨ والصفحة التي تليها الرقم ٤٤؛ الذهبي، تذكرة الحفاظ ٢٨٢ وما يليها الرقم ٢٦٢ وإلى آخره. لا علاقة له بالشيعي عبدالله بن

(١) علل ٣٦٦ رقم ٢٤٢٥، حيث يقرأ المرء هناك حربي بدلا من خربي. المقصود هو أحد أتباع الغنوصي عبدالله بن حرب (حوله هالم، الغنوصية ٦٩ وما يليها).

أدريس، الذي يُذكر لدى الطوسي، الفهرست ١٨٧ العدد ٤٠٢؛ سمي هذا أبا الفضل.

٢.٣.١.٢ الزيدية

ما يسميه السني مهونا تشيعا بدا بالنسبة لشيعي مثل انحياز حقيقي[١]. لذلك يؤكد سواء النوبختي أو ابن النديم[٢] أيضا أن محدثين كثيرين كانوا زيديين. لقد تحدثوا بسخاء ليس عن الكوفة فقط، لكن أفضل حججهم عثروا عليها هناك[٣]. يظهر فضل بن دكين في مصدر آخر كرئيس لمجموعة زيدية ثانوية خاصة به[٤]. استخدم المصطلح في ذلك بطريقة نظامية خالصة؛ فهم المرء تحته شيعة بالمعنى الواسع، طالما لم يكونوا من الرافضة. وضع السنة مثل ابن قتيبة بالمناسبة هذه الحدود[٥]. لا تعبر الكلمة عن واقعة تاريخية؛ فلم يكن لهؤلاء المحدثين علاقة بزيد بن علي، وقد «احتجبوا» سياسيا قدر المستطاع. من خلال زهدهم بالذات لم يفوا بتعريف الزيدي «الأصلي»[٦]. على أية حال كان خط الفصل دقيقا جدا؛ فلدى الأخيرين أيضا لم يحتج المد العسكري إلى الانطلاق. أصبح المرء زيديا من خلال الفرصة المؤاتية. لكن هذا أدى مع مرور الزمن إلى نشوء مجموعات متشظية وتنوعات مذهبية.

---

(١) فرق الشيعة ٧، ٣ وما يليها، القمي، مقالات ٦ / ١٨.

(٢) الفهرست ٢٢٦، ـ ٤ وما بعدها.

(٣) يذكر كلاهما سفيان الثوري.

(٤) الخوارزمي، مفاتيح العلوم ٢١، ٨ وما بعدها؛ لدى أبي المعالي، بيان الأديان ٣٥، ٤ كتب اسم الطائفة خطأ ذكيرية (نسبة إلى ذكير بن صفوان). بينما يجعله الشهرستاني أحد أتباع الجارودية (١٤٥، ٨/ ٤١٤، الهامش ٥).

(٥) معارف ٦٢٤، ٨ وما يليها. إنه يذكر أسماء أشخاص من أصول مختلفة ولكن ليس بينهم «روافض» على الإطلاق؛ يقدم الأخيرون من قبله بشكل منفصل.

(٦) الزيديون هم لدى الطبري بوجه عام شيعة غير إماميين ساندوا الانتفاضة (قارن الوثائق لدى شترومان، قانون الدولة ٨٤).

٢.١.٣.٢.١ البترية

تحمل أقدم المجموعات وأكثرها اعتدالا لدى النوبختي وفي أماكن أخرى اسم البترية[١]. ينسب إليها بشكل مميز المحدثين أيضا. لكنه يصف تعليماتها من منظور رافضي. إنه يتبع بهذا مصدره؛ يستند غالب الظن إلى هشام بن الحكم. لهذا يأتي السؤال عن العلاقة بين علي والخليفتين الأولين في المقدمة. اعترف البتريون بأبي بكر وعمر لكنهم لم يدعوا أي شك في أن عليا كان تاج البشرية بعد النبي؛ إنه فقط تخلى لسابقيه عن الخلافة[٢]. أقروا لخصوم علي في معركة الجمل وكذلك في صفين نار الجحيم[٣]. وعلى العكس تجنبوا الحكم على عثمان[٤]، لأنه ـ كما يُزعم ـ ينتمي إلى العشرة المبشرة ولم يكونوا كمحدثين قادرين على إلغاء الأحاديث التي ورد هذا فيها[٥]، ولكن أقرب إلى الحقيقة لأنه على العكس من طلحة وزبير وأبي بكر وعمر أيضا، خليفة منتخب بصورة شرعية[٦]. لا نسمع كيف كان ينبغي أن تجري الأمور بعد علي ـ وذلك لسبب وجيه: لم تكن توجد في هذه الأوساط نظرية إمامة بعد. كان الأمر بوجه عام أن على المرء أن يتبع أي خليفة لعلي إذا كان يسعى إلى نظام عادل[٧]. ولم يشترط

---

(١) قارن بصددهم بشكل أساسي آرندونك Opkomst ٧٤ وما يليها؛ مادلونغ، قاسم ٤٩ وما بعدها وفي: إنسكلوبيديا الإسلام، الطبعة الجديدة، الملحق ١٢٩ وما بعدها؛ أيضا دائرة المعارف الإسلامية، طهران {٢} ٣٥٦ وما يليها تحت/بترية.

(٢) النص {٣} ٢، أ ـ ب و ج؛ أيضا ٣، أ ـ ب، و ٤، ب. عرضت بالتفصيل في مقطع جامع لسليمان بن جرير (النص {٣} ١١، أ ـ ت؛ إضافة إلى هذا الفصل ب ٢.٤.٣.١).

(٣) النص {٣} ٢، ث و ٣، ت. ينبغي ملاحظة الفرق مع وكيع بن الجراح الخ. (النص {٣} ١ ث). ـ الملاحظة ٤، ث ليست واضحة لي تماما.

(٤) النص {٣} ٢، ت و وأكثر حسما ٣، ت (خاصة حين يقرأ المرء هناك مع الكشي يبغضون عثمان؛ قارن التعليق حول هذا الموضع).

(٥) هذا بحسب الشهرستاني وحده (= النص ٢، د). الحجة من هذه الناحية غير منطقية، حين اعتبر خصوم علي أيضا في معركة الجمل من العشرة المبشرة.

(٦) شكل عثمان بالطبع مشكلة بالنسبة لكل شيعي لم يتخل تخليا جذريا عن تقاليد السنة. لذلك أخفت المصادر الشيعية التي بحثت عن مؤيدين خارج صفوفها الفوارق.

(٧) النص {٣} ٣، ث ـ ح. حول هذا الفصل ٢.١.٣.٢.١ و٢.١.٣.٣.٧.٢.٢.٨.١ من هذا الكتاب.

أن تتوفر في هذا شروط خاصة[١]. وقد سهّل هذا التعاونَ مع الجماعات السياسية الدينية الأخرى[٢]. وفي الممارسة الطقسية أيضا كان التشابه لا يزال مكفولا: مارست البترية المسح على الخفين واعتبرت تناول الحنكليس ونبيذ التمر لا غبار عليه. من المفهوم أن يكون هذا قد لفت نظر المراقبين الرافضيين[٣].

لم تختر المجموعة اسمها بنفسها؛ ولا يبدو أنها وجدت سببا لتسمية نفسها. كانت تنتمي كما يرى سليمان بن جرير الذي كان كزيدي قريبا منها، إذا صح تفسيرنا، إلى مجموعة الإمامية الكاملة ـ حيث لم تكن هذه الكلمة تشمل يومذاك «الاثني عشر» بأي حال من الأحوال، وإنما كل من آمن بإمام[٤]. وعلى العكس كان يقصد من اسم البترية السخرية؛ يبدو أنه ارتبط بكون واحد من أبرز ممثلي هذه المجموعة هو **أبو إسماعيل كثير بن إسماعيل التيمي، المعروف ككثير النواء**، خوطب من قبل الغنوصي مغيرة بن سعيد كأبتر[٥]. يبدو أن هذا لم يكن راديكاليا بدرجة كافية؛ ربما أضيف إلى هذا أنه لم يكن له أولاد ذكور. وطبقا لهذا فإنه شهد كشخص راشد انتفاضة مغيرة؛ لا بد أن يكون قد ولد قبل نهاية القرن ببعض الوقت. لهذا قد يخلط المرء بينه وبين كثير الخِدري الذي نسمع أنه كان يمجد زيد بن علي[٦]؛ تنتمي الخِدرة إلى عصبة تيم الله التي يعود إليها الفضل

---

(١) المقصود بهذا ملاحظة سليمان بن جرير، اعتبر المرء عصمة الإمام مؤملة فقط وليست مثبتة (قارن النص {٣} ١١، د مع تعليق).

(٢) قارن حول هذا الأشعري، ٤٥١، ٥ وما يليها؛ ٤٥٣، ٦ وما يليها؛ ٤٥٦، ١٥ وما يليها؛ نشوان، حور ١٥٠ وما يليها.

(٣) النص {٣} ٤، ت. قارن حول منع الحنكليس كوك في: Jerusalem Studies in Arabic and Islam, Jerusalem ٧/١٩٨٦/ ٢٤٠ وما يليها؛ لا يقصد بالتسمية في الغالب الحنكليس وإنما الجري. (قارن Dietrich, Dioscurides triumphans ٢١٣ وما بعدها).

(٤) أنظر الصفحة ٢٥٠ عن النص {٣} ١١، أ.

(٥) نشوان، حور ١٣، ١٥٥

(٦) فان آرندونك Opkomst ٩٧.

في نسبة كثير النواء كتيمي[1]. حاول الرافضة في ما بعد التقليل من شأنه؛ رووا أن زيدا نفسه انتقده في حضور محمد الباقر[2]. إلا أن كُثير استطاع أن يستشهد حول اعترافه بالولاء لأبي بكر وعمر بجعفر الصادق كما هو واضح. يرد هنا أيضا أن الإمام أتخذ موقفا ضده؛ إلا أن الطرفة مصاغة بحذر وتدع الرفض الفعلي يصرح به بينهما فقط[3]. هجا كثير من جانبه أيضا الرافضة بكلمة للنبي مشكوك في صحتها: إنهم «ينبذون» الإسلام[4]. لا نعرف علام تستند مكانته المرموقة. كان مولى[5] ولم يكن غنيا غالب الظن. يستند لقبه النواء إلى كونه يتجر بنوى التمر[6]. استخدم هذا كعلف للجمال والماعز ولكن أيضا كوقود للكور ويقال حتى في تحسين عطر البخور.

بصدد الاستخدام الأول قارن السمعاني، أنساب {١٣} ١٨٨ العدد ٥٠٦٢؛ وبصدد الثاني المامقاني، تنقيح المقال {٢} ٣٦، ٩ وما يليها العدد ٩٨٤٢؛ وحول الثالث المجلسي، بحار {٤٨} ١١١ والصفحة التالية الرقم ٢٠. وكعلف للثيران والماشية كان سترابو قد عرفها من قبل؛ وهو يعرف أيضا أن النحاسين يستخدمونه بدلا من فحم الخشب (جغرافية {١٦}١.١٤.١). كي لا تكسر الجمال فيه أسنانها دقت بحجر (قارن لين، قاموس ١٠٩٦ والصفحة التالية تحت ردخ ومرداخ خاصة). نبهني م. أولمان بهذا الشأن إلى يعقوب، حياة البدو ٢٢٩. إلى جانب هذا يعطيني الأدلة التالية من الشعر: رؤبة لدى گاير، Diiamben الرقم ١٢، ١٤ (قاموس اللغة العربية الكلاسيكية {٢}

---

(١) ابن دريد، اشتقاق ٤٥٥، ٣.

(٢) الكشي، رجال ٢٣٦ رقم ٤٢٩.

(٣) المصدر السابق ٢٤١ وما بعدها رقم ٤٤١. هذا على الأقل في الصيغة المفصلة؛ بصورة مختلفة (وأقصر) المصدر السابق ٢٤١ رقم ٤٤٠ و ٢٣٠ رقم ٤١٦. أيضا الكليني، الكافي {٨} ١٠١، ٦ وما يليها و ٢٣٧، ٨ وما يليها.

(٤) ميزان رقم ٦٩٣٠. أن يصفه الذهبي مع ذلك بأنه «شيعي عديم الضمير» فذلك قاس إلى حد ما. وكذلك حين يجعل ناگل منه رافضيا، الرشاد ١٧١، فإن ذلك يرجع إلى تفسير خطأ.

(٥) هكذا بحسب السمعاني، أنساب {١٣} ١٨٨، ٤.

(٦) الأردبيلي، الجامع {٢} ٢٨ أ: بيع النوى.

٢٢٩أ)؛ شوليون حول زهير، طبعة عدوي ٨٢ = (قاموس اللغة العربية الكلاسيكية {٢} ٢٢٧أ)؛ ابن مقبل، الديوان رقم ٣٥، البيت ٢٢؛ يبدو أيضا ڤيلهاوزن، الهُذيليين ٢٧٠، ١٧. جمعت أخبار سيرة كثير النواء من قبل معد كتاب الغارات للثقفي ({٢} ٧٥٩ وما يليها). ـ بصدد اشتقاق اسم البترية قارن الأشعري، مقالات ٦٨، ١٣ والصفحة التي تليها؛ نشوان، حور ١٥٥، ١٢ والصفحة التالية؛ الشهرستاني ١٢٠، ـ ٣١٩/٦، ٤ والصفحة التالية. اختار مادلونغ قراءة البَترية (قاسم ٤٩ وما يليها)، كذلك گيماريت في: Livre des Religions ٤٦٣، الهامش ٤٨؛ ألا أن قاموس الفيروزآبادي ينصح بقراءتها بالضمة (تاج {٣} ٢٤، ـ ١٢) وقد بدت لي أيضا أقرب إلى الصحة بالقياس على فطحية أو صفرية. إذا كان السمعاني قد أيد البَترية (أنساب{٢} ٧٨، ٤ وما يليها)، فذلك لأنه كما يظن أراد أن يميز النسبة عن أخرى مشتقة من مكان اسمه بُتر. يستعمل المسعودي بدلا من ذلك صيغة أبترية (مروج {٥} ٤٧٤، ٨/ {٤} ٤٥، ١٢). حين اقتحم اسم الطائفة الوعي العام حاول المرء أن يضعه باشتقاق آخر في سياق مذهبي: يقال إن المغيرة قال إن البترية قلصت (بترت) حقوق علي، لأنها أنكرت استخدام النص من قبل النبي. لم يكن هذا مناسبا في ذلك الوقت المبكر. لذلك نسبه المرء إلى سليمان بن جرير بدلا من كثير، لكن المغيرة ربما لم يشهده (قارن مادلونغ، قاسم ٦٢ عن حاكم الجشمي). على هذا الأساس جرت محاولات توضيح أخرى (قارن الناشئ المنتحل ٤٤، ١ والصفحة التالية: «شذب» الزيديون خلافة عثمان في ما يتعلق بشرعيتها في السنوات الست الأخيرة؛ يختلف أيضا القاضي نعمان، أرجوزة مختارة ٢١٨ والصفحة التالية، ٢١٥٦ وما يليها وبشكل عام مادلونغ في إنسكلوبيديا الإسلام، الطبعة الجديدة، الملحق ١٢٩ وگيماريت ٤٧٢ الهامش ٩٣). يفسر المجالسي العيب البدني لدى كُثير، بحار {٤٧} ٣٤٦، ٤ والصفحة التالية، تفسيرا مختلفا: كان أبتر اليد، أي أنه كان قد فقد يده. إلا أن المرء لا يكاد يرى ما يدعو المغيرة للسخرية منه. يسود حول العلاقة مع المغيرة عدا هذا

بعض الارتباك (قارن الخوارزمي، مفاتيح ٢١، ٦ والصفحة التالية، أو لسان العرب {٤} ٣٩ أ، ١٢ والصفحة التالية؛ مواد أخرى لدى فان آرندونك، Opkomst ٧٤، الهامش ٨؛ أيضا شتروتمان، قانون الدولة ٣٢). ـ لا أدري من أين جاءت المعلومة لدى ابن الجوزي، تلبيس إبليس ٢٠، ٨ والصفحة التالية، بأن البترية ترى أن كفارة الخاطئ لا تقبل. ربما وجبت قراءتها البكرية بدلا من ذلك (أنظر الفصل ب ٢.٢.٢.٣.١).

لم يجد النوبختي الأمر متناقضا حين يذكر بين البتريين شخصا توفي قبل ثورة زيد بن علي: **الحكم بن عتيبة**، مولى امرأة من كندة، توفيت في ١١٥/ ٧٣٣ أو قبل ذلك بوقت قصير[١]. لعل إعطاءه اسم الحكم لم يكن عفويا، فقد كان قانونيا معروفا، ومرموقا مثل إبراهيم النخاعي ويزعم أيضا أنه في مثل سنه[٢]. إلا أن هذا لم يثق به، ولا بأخوته، «بني عتيبة»[٣]. كان محارب بن دثار أكثر تقديرا له: حين عين في عام ١١٣/ ٧٣١ قاضيا استشار الحكم خلال الجلسة[٤]. بالطبع كان الحكم أيضا في نهاية الستين. أن يكون قد أصبح نفسه في شيخوخته قاضيا مرة أخرى لوقت قصير كما يُزعم بين حين وآخر، إنما هو سوء فهم وهو غير متوقع أيضا نظرا لمكانته كمولى[٥]. ولكنه وقع موقعا حسنا بفتواه؛ جعل شعبة (المتوفى

---

(١) ١١٥ لدى ابن سعد، طبقات {٦} ٢٣١، ٢٠ وما بعدها. ابن قتيبة، معارف ٤٦٤، ٨ وما بعدها؛ المسعودي، مروج {٥} ٤٦٤، ٢/ {٦} ٤٠، ٣؛ الشيرازي، طبقات ٨٢ إلخ. ـ ١١٤ بحسب خليفة، طبقات ٣٦٧ رقم ١٢١٣ و تأريخ ٥٠٨، ٦؛ أبو زرعة ٢٩٦ رقم ٥١٤. ـ ١١٣ استنادا إلى البخاري {١،٢} ٣٣٢ وما بعدها رقم ٢٦٥٤.

(٢) ابن سعد {٦} ٢٣١، ١٠؛ بحار الأنوار {٢} ٢٧٨ رقم ٣٧. توفي إبراهيم النخاعي قبله بحوالى عشرين سنة عن عمر يناهز التاسعة والأربعين (أنظر الفصل ٢.١.١.١ من هذا الكتاب).

(٣) ابن قتيبة، معارف ٤٦٤، ١٣.

(٤) أنظر الصفحة ١٦٨ من هذا الكتاب.

(٥) ربما وُجد حكم بن عتيبة (بن النحاس) ثانٍ ينتسب إلى بني عجل وكان عربيا أصيلا (وكيع، أخبار القضاة {٣} ٢٢ وما يليها؛ خليفة، تأريخ ٥٤٣، ولكن الأرجح أنه جرى الخلط بين هذا ومغيرة بن عيينة =

في ١٦٠/٧٧٦) أسئلة الحكم وإلى جانبها أسئلة حماد بن أبي سليمان تكتب وفحصها من خلال أسئلة فحص[(١)]. لم يكن الحكم ضد أن يكتب المرء أحاديثه ـ على قراطيس[(٢)]. هو نفسه استخدم الملاحظات المكتوبة في عمله. اهتم بوجه خاص بمسائل التفسير وبسيرة حياة النبي؛ احتفظ الطبري ببعض المواد التي حصل عليها من مجاهد أو من مقسم بن بُجرة (المتوفى في ١٠١/٧١٩)[(٣)]. استَخدم تفسير مجاهد في الصياغة الأصلية لقاسم بن أبي بزة دون تحرير ابن أبي ناجح[(٤)]. حكم المصادر السنية حوله ايجابي بوجه عام[(٥)]؛ يشار دون تحفظ إلى أنه استمع لدى زين العابدين أو وكيله مختار[(٦)].

لا يوجد بالفعل ما يمكن أن يجعله مكروها. رغم أنه اعتبر عليا أفضل من أبي بكر وعمر؛ لكنه كان يكره كل شيعية مغالى فيها[(٧)]. إذا كان مع ذلك قد روعي

= النحاس، بأن قرأ المرء ابن عيينة بن عتيبة خطأ (وكيع ٢٣، ١١ وما بعدها) ربما يتضح بهذا أيضا الارتباك حول الكنية (أبو عبدالله بحسب ابن سعد {٦} ٢٣١، ٧؛ أبو محمد بحسب أبي خليفة، طبقات ٣٧٦ رقم ١٢١٣؛ أبو عمر بحسب الذهبي، تذكرة الحفاظ ١١٧ رقم ١٠٢؛ قارن الطبري {٣} ٢٤٩٦، ٧ وما يليها.

(١) الفسوي {٢} ٢٨٣، ٨ وما بعدها؛ قارن أيضا المصدر السابق {٢} ١٤٨، ١٠ و عقد {٣} ٤١٦، ١٣ وما يليها.

(٢) الخطيب البغدادي، تقييد ١١١، ٦؛ حول هذا إنسكلوبيديا الإسلام، الطبعة الجديدة {٥} ١٧٣ ب تحت كلمة قرطاس.

(٣) تأريخ، الفهرست، تحت الكلمة؛ غالبا ما يعاد بنا إلى ابن عباس. أبو زرعة أيضا ٥٨٩ رقم ١٦٦٨ والفسوي {٣} ٦٥، ١ وما بعدها. حول هذا عزمي، دراسات ٦٨ وما بعدها، أيضا ٧٤. يقال إنه سمع من مقسم أربع أحاديث فقط (سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٦٥).

(٤) أنظر الفصل ١.١.١.٤. ربما تفهم الملاحظة أيضا بأنه امتلك مصحفا (الفسوي {٢} ٥٨٣، ٧ وما بعدها).

(٥) قارن مثلا الفسوي {٣} ٣٨٩، ـ ٤ وما يليها، حيث يظهر وسط «مرجعيات متزمتة»، ومواضع أخرى كثيرة من نفس العمل. أيضا البخاري، في الموضع المذكور؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {١،٢} ١٢٣ وما يليها رقم ٥٦٧؛ ميزان رقم ٢١٨٩؛ تهذيب التهذيب {٢} ٤٣٢ وما يليها رقم ٧٥٦.

(٦) ابن حنبل، علل ٩ رقم ٢٨؛ الفسوي {٢} ٧٧٥، ٩ وما يليها.

(٧) الطبري {٣} ٢٤٩٦، ١٣ وما يليها، فان آرندونك، Opkomst ٢٥؛ قارن أيضا الفسوي {٢} ٨٣١، ٢ وما بعدها والذهبي، تأريخ {٤} ٢٤٣، ٩.

من قبل المذهب الإمامي[١] فهذا يرجع إلى أن زرارة بن أعين، أشهر رافضي من الفترة السابقة، تعلم على يده[٢]. لم يكن ممكنا تجاهل كونه في مسائل معينة تتعلق بالتفاصيل الطقسية رجح اتباع الحديث الكوفي الذي مثله معلمه على الممارسة المدينية للأئمة[٣]. حاول المرء إخفاء هذا لاحقا[٤]؛ أوضح جعفر الصادق نفسه، هذا ما يزعمه المرء، أولوية معرفة الإمام على تأثير الحكم وزميله سلمة بن كحيل[٥]. يذهب المرء في الآخر إلى الادعاء بأن محمد الباقر وصف كليهما كمعلمين مضللين[٦]. لم يبق ثمة عائق بعد ذلك أمام إقصاء الحكم كمرجئي[٧]. **أبو يحيى سلمة بن كحيل بن حسين الحضرمي** كان قد شهد انتفاضة زيد. إلا أنه كان يومذاك شيخا طاعنا في السن[٨]؛ فضلا عن هذا كان لا يثق كثيرا بصمود إخوته الكوفيين. لهذا أدى قسم الولاء لكنه جعل زيدا يعفيه بعد ذلك وانسحب إلى اليمامة[٩]. توفي بعد حدوث الكارثة التي تنبأ بها بوقت قصير، يُظن في ١٢٢/ ٧٤٠، ربما أيضا لم يتوفَّ إلا في ١٢٣/ ٧٤١[١٠]. كان ينحدر من

---

(١) عدا النوبختي لدى الكشي أيضا ٢٣٣، ٢ وما بعدها وعلم الهدى، نَقْد الإيضاح ١١٤ وما يليها. يسجله ابن قتيبة كشيعي (معارف ٦٢٤، ١٠).

(٢) أنظر الفصل ٢.١.٢.٣.٣.٧.١.٢ من هذا الكتاب.

(٣) هذا هو معنى الطرفة لدى الكشي ١٥٨ رقم ٢٦٢.

(٤) قارن المتوازية في المصدر السابق ٢٠٩ رقم ٣٦٨، حيث حذفت الفقرة المعنية.

(٥) المصدر السابق ٢٠٩ وما بعدها رقم ٣٦٩ ـ ٣٧٠؛ صيغ أخرى في بحار {٢} ٩١ رقم ١٨ وما بعدها.

(٦) المصدر السابق ٢٤٠ وما بعدها رقم ٤٣٩.

(٧) المصدر السابق ٢١٠، ٥ وما بعدها.

(٨) يدعي أنه ولد في سنة ٤٧/ ٦٦٧ (تهذيب التهذيب {٤} ١٥٦). على أية حال إنه أكبر سنا من المرجئي عمرو بن مرة الذي توفي بين ١١٦ و ١٢٠ (أنظر الصفحة ١٧٩؛ الفسوي {٢} ٧٩٦، ـ ٥). ليس ثمة ما يثبت أنه كان من المقربين من علي كما يزعم برقي في كتابه الرجال (٤ وما بعدها)؛ إنه مستنتج من رواياته.

(٩) الطبري {٢} ١٦٧٩، ١ و ١٦٨٠، ١٠ وما يليها؛ ثم شترومان، قانون الدولة ٢٨ وفان آرندونك ٢٨٢.

(١٠) قارن بشأن التأريخ خليفة، طبقات ٣٧٧ رقم ١٢٢٠ وتأريخ ٥٢٧، ٧؛ ملخصا في تهذيب التهذيب {٤} ١٥٥ وما يليها رقم ٢٦٩. يسجل ابن سعد التزامن فقط مع إعدام زيد. بحسب الطبري {٣} ٢٤٩٩، ٧ وما بعدها كان عند موته في الكوفة ثانية.

حضرموت؛ يبدو أن قبيلته كانت مهمة بعض الشيء[1]. حضر ديار الجماجم[2]؛ كان يومذاك كما هو واضح قريبا من مجموعة ترفض الإرجاء[3]. إلا أنه روى عن أحداث أسبق: معركة الجمل على سبيل المثال أو خروج التوابين[4]. كان واحدا من ثقاة ابن إسحق[5]. تنقل عبره أحاديث كثيرة في مديح علي[6]؛ إلا أن هذا لم يمنعه من نقل خطبة لعمر[7]. كان يحظى باحترام السنة بوجه عام حقا[8]. الحالة مشابهة لحالة الحكم بن عتيبة[9]. ـ ظهرت الميول الشيعية بصورة أقوى لدى أبي يونس **سالم بن أبي حفصة التمار**[10]، مولى عجل الذي توفي في سنة ١٣٧/ ٧٥٤[11]. توجب عليه أن يختفي من المسؤولين في حوايي الفترة الأخيرة من العهد الأموي ولم يظهر إلا عند استلام العباسيين للسلطة[12]؛ يقال إنه لفت النظر لدى نداءات لبيك حين حج في سنة ١٣٢ بإضافة: «لبيك، لبيك، مُهلك بني

---

(١) قارن شجرة نسبه ونسب أبنائه لدى ابن حزم، جمهرة ٤٦١، ٤ وما يليها. أنظر بصدد ابنه يحيى الفصل ٣.٣.١.٢ من هذا الكتاب.

(٢) خليفة، تأريخ ٣٦٦، ٢ وما يليها.

(٣) الملاطي، تنبيه ١٠٩ وما يليها/ ١٤٥، ـ ٦ وما يليها.

(٤) خليفة، تأريخ ٢٠٣، ١٠ وما يليها؛ الطبري {٢} ٥٤٦، ١٣ وما يليها.

(٥) الطبري {١} ١٧٢٢، ١٢ وما يليها.

(٦) السيوطي، لآلئ {١} ٣٢١ وما يليها؛ ٣٢٢؛ ١١ وما يليها؛ ٣٢٦، ١٢ وما يليها و ٣٢٧، ١٣ وما يليها؛ ٣٢٩، ٥ وما يليها و ١٠ وما يليها؛ ٣٤٥، ٥ وما يليها إلخ.

(٧) الطبري {١}٢٧٧٢، ٥ وما يليها.

(٨) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {١،٢} ١٧٠ وما بعدها رقم ٧٤٢؛ أيضا البخاري {٢} ٧٤ رقم ١٩٩٧. كرر المرء الحكم بسبب الاستخدام الغريب للمفردات، قيل إنه كان شيخا كيسا (الفسوي {١} ٧٢٧، ١ وما يليها؛ ابن حنبل، علل ٢٧ رقم ١٣٧ ألخ).

(٩) يسميه النوبختي بتريا أيضا (النص {٣} ٣، أ)، الكشي (٢٣٦ رقم ٤٢٩) والأردبيلي ({١} ٣٧٣أ). يسجله ابن قتيبة كشيعي (معارف ٦٢٤، ٩ وما بعدها).

(١٠) قارن الكشي حول هذا اللقب ٢٤٠.

(١١) النجاشي ١٣٤، ٨ وما يليها. يذكر كشيعي أيضا لدى ابن سعد {٦} ٢٣٤، ١٢؛ ابن حنبل، علل ١٩٧ رقم ١٢١٣، ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {٢} ١٨٠ رقم ٧٨٢؛ الفسوي {٣} ٢٣٠. قارن أيضا البخاري {٢} ١١١ رقم ٢١٤٠؛ ابن حبان، المجروحون {١} ٣٤٣، ٧ وما يليها.

(١٢) الكشي ٢٣٦، ٣.

أمية!»[1] كان متحمسا لعلي جدا حتى أنه ود لو عاد إلى عصره [وددت أني كنت شريك علي عليه السلام في كل ما كان فيه]؛ اتهمه المرجئي عمر بن ذر[2] بأنه استحسن قتل عثمان[3]. شعر بتعاطف كبير مع الحسن والحسين أيضا[4]. رغم ذلك لم يساند زيد بن علي مساندة فعالة كما يبدو. كان بالنسبة للرافضيين من ناحية أخرى معتدلا أكثر مما ينبغي. انزعجوا بوجه خاص من كونه كان يتوقع من إمام أن يفعل شيئا بدلا من امتلاك علم شاف خاص[5]. بدا لهم أيضا كثير الشكوى حين رفض أن يسمي أعداء علي مشركين وإنما كفارا فقط ـ أي كفار نعمة بالمفهوم الزيدي[6]؛ وشى به المرء كمرجئي[7]. مثل النواء يقال عنه إنه نقل معلومات أعطاها اياه الإمام، محرفة بنية حسنة[8]. ومع ذلك لم ينس المرء أنه روى عن الأئمة من زين العابدين وحتى جعفر[9]؛ وقد استشهد زرارة أيضا به[10]. لم يعرف السنة حقا ما ينبغي عليهم أن يعتبروه. يرون أنه كان ينتقص من أبي بكر وعمر؛ يقول آخرون أنه حين نقل حديثا بدأ دائما بفضائل الخليفتين الأولين[11]. ربما كان كلاهما مبالغاً فيه؛ ببساطة لم يكن أبو بكر وعمر بالنسبة له

---

(١) ابن سعد {٦} ٢٣٤، ١٢ وما يليها؛ العقيلي، ضعفاء {٢} ١٥٢، ـ ٨ وما يليها و ١٥٣، ٨ وما يليها، ميزان رقم ٣٠٤٦ (حيث أدخلت إضافة ضد النعثل، «طويل اللحية» عثمان).

(٢) أنظر حوله الصفحة ١٥٥ وما يليها.

(٣) العقيلي {٢} ١٥٣، ٥ وما يليها.

(٤) المصدر السابق؛ قارن أيضا أبو زرعة ٥٨٨ رقم ١٦٦٤ والفسوي {١} ٢١٦، ٧ وما يليها.

(٥) حول هذا الصفحة ٢٧٨ وما يليها.

(٦) الكليني، الكافي {٢} ٣٨٤، ٤ وما يليها. حول هذا الفصل ١.٢.٢.٣.١.٢ من هذا الكتاب.

(٧) الكشي ٢٣٥ رقم ٤٢٦.

(٨) المصدر السابق ٢٣٠ رقم ٤١٦. يدعي أن محمد الباقر كان قد رفضه من قبل (الكليني، الكافي {٢} ٤٠٣، ١).

(٩) النجاشي، في الموضع المذكور.

(١٠) الكشي ٢٣٣ رقم ٤٢٣.

(١١) العقيلي {٢} ١٥٣، ١٥ وما يليها.

(١٢) لا نعرف فيم فكر ابن سعد حين شكا من تشيعه السيئ ({٦} ٢٣٤، ١٢). قارن أيضا تهذيب التهذيب {٣} ٤٣٣ وما بعدها رقم ٨٠٠.

مشكلة[1]. **أبو المقدام ثابت بن هرمز الحداد الفارسي**، مولى لعجل أيضا[2]، لم يكد يترك أثرا. ثمنه السنة كناقل لمقاطع من تفسير سعيد بن جبير[3] أو كواحد من ثقاة النسائي[4]. عرف الشيعة أنه حفظ كتابات لزين العابدين وأن هشام بن الحكم استشهد به[5]. كان والده قد عرف عليا[6]؛ وقد أصبح ابنه أكثر شهرة منه[7]. ولأن الحكم بن عتيبة نقل عنه أيضا[8] فلا بد أن يكون قد توفي حوالى ١٢٠هـ - الأخير في هذه السلسلة الذي يذكره النوبختي **أبو عبدالله الحسن بن صالح بن حي الحمداني الثوري الكوفي**، عربي من الجنوب من ثور حمدان[9]، توفي في ١٦٧/ ٧٨٤ عن عمر يناهز الثانية أو الثالثة والستين[10]. حير نسبه البعض. الصيغة الصحيحة موجودة بحسب الظاهر لدى الطبري[11]. إلا أن اسم الجد وهو مطابق لاسم الأب أغفل أحيانا؛ وبدلا منه يرد اسم جد الأب الذي كان اسمه

---

(١) عالم الهدى، نضد ٧٢، ٣ وما بعدها.

(٢) العقيلي، ضعفاء {٣} ٢٦٢، ١٥ وما بعدها؛ حول هذا سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٢٨ وما بعدها.

(٣) ميزان رقم ١٣٧٧؛ تهذيب التهذيب {٢} ١٦ رقم ٢٥.

(٤) النجاشي ٨٤، ١١ وما يليها؛ الماقاني {١} ١٩٤ رقم ١٤٩٨؛ الأسترابادي، منهج المقال ٧٥، - ٤ وما يليها؛ الأردبيلي {١} ١٣٩ ب.

(٥) يستقرأ هذا من الطبري {١} ٨٨، ١٦.

(٦) قارن حول هذا ابن سعد، طبقات {٦}٢٢٩، ٢ وما بعدها؛ الفسوي {٣} ٢٢١ وما بعدها؛ الدولابي، كُنى {٢} ١٢٨، ١٢ وما بعدها. المزيد في الفصل ٢.١.٣.٣ من هذا الكتاب.

(٧) الفسوي {٣} ٨٩ وما بعدها.

(٨) كتبت أحيانا ثغور حمدان خطأ.

(٩) هكذا ابن سعد {٦} ٢٦١، ٩ وما بعدها، الطبري {٣} ٢٥١٧، ١ (= ذيل المذيل ٦٥٨، ٧ وما بعدها). تأريخ الوفاة لدى خليفة أيضا، تأريخ ٦٩١، ١٥؛ أبو زرعة ٣٠١ رقم ٥٣٦؛ البخاري {١} ٢٩٥، ٩؛ الفسوي {١} ١٥٥، ٤ وما بعدها. لدى الشيرازي، طبقات ٨٥، - ٤ تضاف إلى ذلك ١٦٨ كبديل؛ هكذا ابن النديم وحسب، فهرست ٢٢٧، ٦، في بعض المواضع قرئت ١٦٧، ١٦٩ خطأ (هكذا فعل خليفة، طبقات ٣٩٥ رقم ١٢٨٤؛ كذلك ميزان رقم ١٨٦٩ وتهذيب التهذيب {٢} ٢٨٨، ٢). يستبعد التأريخ الأخير من خلال التطابق مع قيس بن الربيع (قارن الفسوي {١} ١٥٥، ٤ وما بعدها والصفحة ٢٥١ من هذا الكتاب). إضافة إلى هذا فإن روح بن حاتم بحسب ابن سعد كان حاكم المهدي في الكوفة، لكن هذا لا يعود في سنة ١٦٩ ممكنا بعد مقارنة المعلومات لدى خليفة، تأريخ ٦٩٦، ١ وما بعدها. قارن أيضا الهامش ٩٦ في هذا الفصل.

(١٠) {٣} ٢٥١٧، ٤ وما يليها = ذيل ٦٥٨، ١٩ وما بعدها؛ قارن أيضا ميزان رقم ١٨٦٩.

مسلما[١]. الأب صالح بن صالح يذكر أحيانا كأخ خطأ[٢]. لم يكن اسم جده حيا مطلقا وإنما حيان؛ كان حي أخاه. إلا أن المرء في العائلة فضل لسبب ما أن يحمل اسم الأخير[٣]. وهكذا يختصر الاسم أحيانا إلى حسن بن حي[٤].

لا نعرف الكثير حول حياة حسن. عرف المرء عن ورعه؛ كان يصلي في الليل[٥]، ويقال إنه لم يجلس أبدا بساقين متصالبتين، من أجل أن يحتفظ بطهارته[٦]. كان قانونيا؛ يذكره الشافعي إلى جانب سفيان الثوري كمرجع كوفي[٧]. استمع يحيى بن آدم (المتوفى ٢٠٣/٨١٨) لديه وكثيرا ما رجع إليه في كتابه الخراج[٨].

يحفظ الطحاوي أيضا بعض أرائه الفقهية في كتابه الشروط[٩]. انتشر في

---

(١) هكذا لدى ابن حزم، جمهرة ٣٩٦، ٢ وما يليها.

(٢) هكذا في الفهرست ٢٢٧، ٩. أن الأمر يتعلق بالأب (ولهذا تكرر اسم صالح في النسب) فهو ما يتأكد من خلال الإسناد لدى الفسوي {١} ٤٤٠، ١٤ وما يليها. قارن حوله أيضا ميزان رقم ٣٨٠٠ وتهذيب التهذيب {٤} ٣٩٣. يبدو أن البخاري يذكره كصالح بن حيان ({٢٢} ٢٧٥ رقم ٢٧٨٩؛ حول هذا تهذيب التهذيب {٤} ٣٨٦ وما بعدها وبريتيس مذاهب الإمامة ١٦).

(٣) ابن حزم، في الموضع المذكور (حيث يرد عم بدلا من عمر). كان كلا الأخوين بحسب هذا ولدين لمسلم آخر هو أول من دخل الإسلام من العائلة غالب الظن؛ ربما رفض حيان أن يشاركه هذه الخطوة ولم يود المرء ذكره في ما بعد. سيوضح هذا عندئذ لماذا سمي ابن حيان أيضا مسلما. مختلف عن هذا الطبري {٣} ٢٥١٦، ١٢ = ذيل ٦٥٧ وتذكرة الحفاظ ٢١٦، ١٠ وما بعدها.

(٤) لدى ابن سعد مثلا، في الموضع المذكور، أو لدى الجاحظ، تربيع ٤٦ وما بعدها. الارتباك في المصادر الثانوية سببه فريدليندر في: Journal of the American Oriental Society, Baltimore ‏/٢٩ ١٩٠٨/ ١٣٠ وما بعدها، پيلات في إنسكلوبيديا الإسلام {٣} ٢٤٤ تحت الاسم و گيماريت، Livre de Religions ٤٧٢، هامش٩٢.

(٥) حلية {٧} ٣٢٧ وما يليها، ابن حمدون، تذكرة {١} ١٦٨ رقم ٣٨٤ مع مصادر أخرى.

(٦) ابن سعد {٦} ٢٦١، ٧. روايات أخرى في حلية {٧} ٣٢٧ وما يليها، ابن الجوزي، صفة {٣} ٨٧ وما يليها.

(٧) شاخت، Origins استنادا إلى كتاب الأم.

(٨) طبعة جوينبول، ترجمة بن شيمش، الفهرست تحت الاسم؛ كان يحيى بن آدم أيضا زيديا (قارن الشهرستاني ١٤٥، ٧/ ٤١٤، ٢؛ حول هذا گيماريت ٥٤٦، الهامش ٦). كلما أصبح أكثر لفتا للنظر نقل كتاب الخراج خاصة في الأوساط الحنبلية (قارن فاجدا في: Arabica ‏١/ ١٩٥٤/ ٣٤٢).

(٩) شروط ٦٧٧، ١٧ وما يليها؛ ١٠٢٤، ٣ وما يليها؛ ١٠٢٥، ـ ١٠ وما يليها، ١٠٢٧ وما يليها (دائما مع القاضي ابن شبرمة). قارن أيضا كتابه اختلاف الفقهاء، الفهرست تحت الاسم. المزيد لدى المؤلف =

الأوساط الشيعية أصلٌ غالب الظن أنه نفسه الجامع في الفقه الذي ورد ذكره لدى ابن النديم[١]. كان قد استمع لدى ابن أبي ليلى خاصة[٢].

يقال إنه عرض مثل أخيه التوأم علي[٣] المساعدةَ على النفس الزكية[٤]. كشفت ملاحظة للأعمش ـ إذا صحت ـ أنه «أوصى بالسيف»[٥]. إلا أنه نفسه تصرف بحذر في الانتفاضة في ما يبدو؛ ثم أننا لا نسمع أنه لوحق بعد ذلك[٦]. صحيح ما ورد من أنه لم يغادر منزله سبع سنوات؛ لكن هذا ينسحب على الفترة السابقة لموته مباشرة، أي تصادف في الستينات[٧]. كان يومذاك على علاقة وثيقة مع عيسى بن زيد بن علي. كانا يعرفان بعضهما منذ وقت طويل؛ وقد ذهبا للحج معا حين كان علي شقيق الحسن لا يزال حيا، أي قبل ١٥٤/ ٧٧١. كان على عيسى منذ ذلك الوقت أن يتنكر في زي جمّال كي لا يقع في أيدي الأعوان[٨]؛ كان في ما يبدو مهددا منذ ١٤٥. وقد وجد في الكوفة ملجأ في بيت شقيق حسن ثم لدى حسن نفسه[٩]. لم يتهرب حسن من الالتزامات الأخرى: يقال إن عيسى أجرى

= الزيدي مرادي (قارن مادلونغ، قاسم ٨٣).

(١) الطوسي، فهرست ٩٠ رقم ١٨٠؛ الأردبيلي {١} ٢٠٤ أ. حول هذا ابن النديم ٢٢٧، ٩. المزيد لدى برنتيس، مذاهب الإمامة ١٦.

(٢) الشيرازي، طبقات ٨٤، ١٠ وما بعدها؛ الفسوي {٢} ٧١٧، ٢ و ٦٨٠، ٤ وما يليها؛ وكيع، أخبار {٣} ١٣٧، ـ ٨ وما يليها، القيسي، أدب القاضي ١٧، ٤.

(٣) توفي في ١٥٤/ ٧٧١ بحسب خليفة، طبقات ٣٩٥ رقم ١٢٨٣. قارن أيضا ميزان رقم ٥٨٦٣. اعتبر متكلما (ابن النديم، فهرست ٢٢٧، ١٠). يقال إن الحسن أعطاه الأولوية لأنه الأول الذي غادر رحم أمه (ابن حزم، جمهرة ٣٩٦، ٥ وما بعدها).

(٤) أبو الفرج، مقاتل ٢٩٥، ـ ٥ وما يليها؛ الطبري {٣} ١٨٢، ٦ وما يليها.

(٥) أنظر الصفحة ٢٣٧.

(٦) قارن أيضا خلال، مسند ٢٣، ـ ٥ وما يليها.

(٧) ابن سعد {٦} ٢٦١، ١٥ وما يليها. يسمح النص بالتفسير أن الحسان كان في فترة اختفائه في الثانية أو الثالثة والستين من العمر. إذا انطلق المرء من هذا فإنه يستطيع أن يحسب تأريخ ميلاده في سنة ١٠٠هـ الذي كثيرا ما يرد في مصادر متأخرة: ١٦٩ ـ ٧ ـ ٦٢ أو ٦٣ (قارن ميزان وتهذيب التهذيب، في الموضع المذكور؛ كذلك لدى ابن النديم).

(٨) أبو الفرج، مقاتل ٤١١، ٨ وما يليها و ٤١٥، ١ وما يليها.

(٩) المصدر السابق ٤٠٨، ٨ وما يليها و ٤٢٠، ٢ وما يليها؛ قارن أيضا القصة ٤١٦، ـ ٤ وما يليها =

البيعة لنفسه في عام ١٥٤/ ٧٧٣ سرّا[١]؛ في ما بعد زوجه حسن ابنته[٢]. حين مات عيسى في مخبئه لم يسمح حسن أن يخبَر الحكام بالحدث رغم أن ذلك كان يعني بالنسبة له انتهاء الخطر. وهكذا لم تعلن المسألة حتى توفي هو الآخر بعد ذلك بوقت قصير[٣].

كان من الجيل الأصغر من المذكورين حتى الآن. يبدو هذا واضحا في موقف المصادر الإمامية خاصة. لا توجد أقوال لجعفر الصادق حوله. لم يلمه المرء ولم يحاول إعادته إلى بلده؛ لقد تخلى المرء عنه ببساطة. صحيح أنه نقل بعض الأحاديث التي أمكن أن تكون مريحة للروافض أيضا: قصة اغتيال علي التي خطط لها أبو بكر، والتي لم تنفذ[٤]، أو حكم النبي بأن عليا بالنسبة له مثل هارون لموسى[٥]. لكنه قال إلى جانب هذا بعض ما أثار استياءهم وتناقله السنة في ما بعد بنهم: إن مدرسه ابن أبي ليلى لم يقبل شهادة الرافضيين[٦]؛ إن جعفر الصادق

= و٤١٨، ٧ وما يليها.

(١) فان آرندونك، Opkomst ٥٥. هكذا في المصادر الشيعية وحدها.

(٢) ابن سعد، المصدر السابق؛ ابن قتيبة، معارف ٥٠٩، ٧؛ الطبري {٣} ٢٥١٦، ١٥ وما يليها = ذيل ٦٥٨، ١. استنادا إلى مقاتل ٤٠٨، ٨ وما بعدها يمكن أن تكون أيضا ابنة علي بن صالح. في صيغة مزوقة يدعي عيسى نفسه أن هويته لم تكن معروفة لحُماته مطلقا (المصدر السابق ٤١٠، ٤ وما يليها؛ استنادا إلى هذا ابن عنبة، عمدة ٢٨٦، ٧ وما يليها.

(٣) بعد ذلك بستة أشهر بحسب ابن سعد، في الموضع المذكور، أو معارف ٥٠٩، ١٠؛ بعد ذلك بشهرين بحسب مقاتل ٤٢٠، ـ ٦. بشكل عام المصدر السابق ٤٢٠، ٨ وما يليها و التنوخي، فرج {٢} ١٨٠، ٦ وما يليها. قارن أيضا حول عيسى بن زيد الزركلي، أعلام {٥} ٢٨٦ وما بعدها؛ فيسيا فاغليري في: فرانسيسكو غابريللي ٣٢٨ وما بعدها. ربما كان موته مقتولا مجرد أسطورة شيعية مثل مبايعته السرية. (قارن فان آرندونك ٥٥ وما بعدها) تأريخ موته المذكور في ذلك (١٦٦؛ هكذا أيضا لدى مادلونغ، قاسم ٥١) هو على أية حال سند إضافي لـ ١٦٧ لدى حسن بن صالح (أنظر الهامش ٧٤ أعلاه).

(٤) فضل بن شاذان، إيضاح ١٥٥، ١ وما يليها.

(٥) الذهبي، تذكرة الحفاظ ٢١٧ وما بعدها؛ مثال آخر لدى نصر بن مزاحم، وقعة صفين ٣٦٦ وما يليها. يؤكد السنة هنا أن هارون كان نبيا، وعلى العكس لم يكن علي كذلك (قارن كستر في: Approaches طبعة ريبين ٩٥).

(٦) وكيع، أخبار {٣} ١٣٣، ١٠.

أكل الحنكليس بشهية كبيرة وإنه أعلن تضامنه مع أبي بكر وعمر[١]؛ وإن النبي مارس المسح على الخفين[٢] أو إن مسألة ما إذا كان على المرء أن يكبر على الميت أربع مرات أم أكثر، لم تكن ذات أهمية كبيرة[٣]. خفف من حدة الحديث الذي كان واحدًا من الأدوات الرئيسة للدعاية الشيعية، «من كنت مولاه فهذا علي مولاه»، من خلال التفسير المقيّد[٤]. ربما يكون بعض هذه الأخبار مشكوكا في صحته أو أنه جعل أكثر حدة لاحقا[٥]؛ لكن واقع كون الشيعة لم يحتجوا يظهر أن النسبة في البدء كانت صحيحة.

اتخذ المذهب «البتري» معه هيئة ثابتة. حين أيد كقانوني مرموق عدم إضافة تلك الجمل التي أصبحت مميزة للشيعة إلى الأذان[٦] اكتسب ذلك معنى رمزيا في فترة كانت فيه الجبهات متوترة. لذلك يدعوه المرء إلى جانب كثير النواء، وحتى وحده أحيانا[٧]، كممثل رئيس للبترية[٨].

يخترع له الشهرستاني طائفة خاصة به، الصالحية[٩]. لكلاهما ما يبرره بشكل ما. كان في أشياء كثيرة الحلقة المفقودة بين جيل كثير النواء والمحدثين «المشيِّعين». يبدو أن وكيع بن الجراح كان أهم تلاميذه[١٠]؛ وجد فضل بن دكين

(١) ابن بطة، إبانة ٧٣، ١٠ وما يليها و ٤٣، ١٤ وما يليها.

(٢) حلية {٧} ٣٣٤، ١ وما يليها.

(٣) عن البربهاري؛ قارن ابن بطة ٧٠، ٥ وما بعدها والترجمة ١٣٣، الهامش ١.

(٤) خلال، مسند ١٣٨، ٢ وما يليها. تعلق الأمر هنا بالفهم الصحيح لكلمة مولى (قارن كرونه، القانون الروماني ١٣٥، الهامش ١٢٣). قارن حول الرواية نفسها أيوب في: Approaches طبعة ريبين ١٩٢ وما يليها؛ افترض لدى كميت أنها معروفة (هاشميات ٦ ـ ٩. (Horovitz).

(٥) هكذا لدى ابن بطة ٤٣، ١٤ وما يليها، حيث يسأل حسن ثانية عما إذا لم يكن الإمام يتكلم هكذا بدافع التقية.

(٦) شتروتمان، عبادة الزيديين ٥٦.

(٧) هكذا في النص {٣} ٢، أ.

(٨) هكذا تقريبا لدى الأشعري (مقالات ٦٨، ١٢ وما بعدها) أو المسعودي، مروج {٥} ٤٧٤، ٩/ {٤} ٤٥، ١٢.

(٩) ملل ١٢٠، ـ ٦/٣١٩، ٢ وما بعدها.

(١٠) الفسوي {٢} ٨٠٦، ٥ وما يليها؛ ميزان {١} ٤٩٨، ١٣ وما بعدها.

كلمات مخففة لهذا الذي أريك أكثر من غيره الجمهور الورع في سلوكه: أنه لم يعد يحضر صلاة الجمعة حين كان متخفيا[١]. وجدت رواياته طريقها إلى مجاميع الأعمال المقدسة؛ وفيما عدا الطبري فلم ينفر منه أحد بسبب تشيعه[٢]. إلا أنه طور أفكارا مميزة خاصة به. لم يتجنب أي تعليق حول عثمان مثل سابقيه أو وكيع وفضل بن دكين وإنما قسم خلافته إلى قسمين: في السنوات الست الأولى من حكمه توجب الاعتراف به؛ لكنه خسر الثقة بعد ذلك بسبب أخطائه، وعلى المرء أن يتخلى عنه[٣]. عدا هذا حدد دائرة العلويين الذين يستطيعون المطالبة بالحكم بأبناء فاطمة فقط؛ بل إنه قدم لذلك الحجة تحريريا في كتاب حول *إمامة ولد علي من فاطمة*[٤].

جمع بهذه الآراء عددا من التلاميذ حوله؛ يستشهد الشافعي بهم[٥]. في الجيل اللاحق لفت واحد منهم النظر، أبو غسان مالك بن إسماعيل النهدي، من خلال استسلامه في المحنة[٦]. في شيز، تختي سليمان في أذربيجان اليوم، أقام أتباع حسن أكثر من قرنين، حتى قُضي عليهم في عام ٣٤١/ ٩٥٢ ـ ٩٥٣[٧]. لا نريد أن نقول ما الذي ميز مذهبهم أو سلوكهم عن محيطهم. لكن من المؤكد أن

(١) ابن سعد {٦} ٢٦١، ١٥ وما يليها. حول النقد قارن أبا زرعة ٦٨١ وما بعدها رقم ٢٠٨٠ وما بعده. (حول ابن مبارك)؛ الحكيم النيسابوري، معرفة ١٣٨ وما يليها (حول سفيان الثوري، الذي كان يومها قد ترك الكوفة منذ وقت طويل والذي توفي في ١٦١!)؛ خلال، مسند ٢٣، ٤؛ الفسوي {٢} ٨٠٥، ٧ وما يليها؛ العقيلي، ضعفاء {١} ٢٣١، ٨ وما يليها و ٢٣٢، ٦ وما يليها. قارن حول تشيعه ابن قتيبة، معارف ٦٢٤، ١٢؛ ميزان رقم ١٨٦٩؛ تهذيب التهذيب {٢} ٢٨٨ وما يليها.

(٢) البغدادي، فرق ٢٠، ٦ وما يليها؛ برينتيس ١٦. قارن حول كتاباته المبكرة للحديث عزمي، دراسات ١٣١ وما بعدها.

(٣) النص {٣} ٢، خ مع تعليق. جاء هناك أنه قد أغفل القول رحمه الله بعد ذكر اسم عثمان (خلال، مسند ٢٣، ٣ وما بعدها؛ الفسوي {٢} ٨٠٦، ٧ وما بعدها).

(٤) الفهرست ٢٢٧، ٨.

(٥) جامع العلم ٦٣، ٢ وما بعدها.

(٦) ميزان رقم ٧٠٠٨؛ حول هذا الفصل ت ٣.٣.٤.

(٧) شفارتس، إيران ٧٠٣ استنادا إلى أبي دلف. حول شيز قارن كراوولسكي، إيران ٢٦٨.

الفكرتين المذكورتين أعلاه فرضتا نفسيهما. تحدث الخوارج أيضا عن ست سنوات طيبة وأخرى سيئة لدى عثمان(١)؛ ولدى الزيدية فعل هذا بعد حسن بن صالح بوقت قصير، ولكن في بلاد ما بين النهرين العليا، سليمان بن جرير(٢).

كانت لذلك في الواقع تقاليد قديمة(٣). لكن القرار الداعي إلى أخذ ولد علي من فاطمة وحدهم في الاعتبار جاء في اللحظة المناسبة. بهذا لم يقف حسن بن صالح غالب الظن ضد خط ابن الحنفية؛ ولا بد أن يكون قد أصبح واضحا للجميع أنه لم يعد يُنتظر من هذا الخط شيئا. أرجح من ذلك أنه أراد أن يغلق الباب أمام الحق الوراثي للعباس الذي حاول الخليفة المهدي يومذاك أن يدعو له كايديولوجية حكم جديدة لعائلته(٤)، لم يكن هذا عديم الخطر، خاصة إذا كان المرء يؤوي في نفس الوقت مطالِبا زيديا في بيته. رغم أن الشيعة لم يُلاحَقوا بالضرورة يومذاك ولم يكن حسن بن صالح «متطرفا» بوجه عام فقد كانت لديه كل الأسباب للخوف.

أن يكون لدراسة حسن ما يعتقد بأنه لهجة معادية للعباسية فهو ما قد يستنتج من كون المسعودي قد زعم أنه أنكر أن الحُكم يجب أن يكون حتما لقريش (المروج {٦} ٢٤ وما يليها {٤} ٦٠، ١٢ وما يليها). لا يمكن أن يصح هذا حرفيا؛ فالعلويون هم أيضا من قريش. إلا أنه يمكن أن يرجع أيضا إلى سوء فهم مقصود؛ نسب هشام بن الحكم الذي شهد الحسن بن صالح، اليه زورا القول بأن جميع أخلاف فهر بن مالك، هذا يعني جميع القريشيين يمكن أن يطالبوا بالخلافة (ابن حزم، فصال {٤} ٩٢) لم تكن الشيعة الكوفية المبكرة قد تمسكت بعد بتقييدات حسن بن صالح؛ كانت قد ساندت عبدالله بن معاوية

(١) الأشعري، مقالات ٤٥٤، ١١ وما بعدها. حيث وردت الستة بدلا من السنة؛ البغدادي، أصول ٢٨٦، ١٠ وما بعدها.

(٢) أنظر الفصل ب ٢.٤.٣.١.

(٣) قارن ابن سعد {٣} ٤٤، ٧ وما يليها، حيث كانت قد نسبت إلى الزهري.

(٤) بتفصيل أكبر حول هذا الفصل ت ١.٢.١.١.

الذي لم ينحدر من علي مطلقا وإنما من أخيه جعفر، أي أنه كان طالبيا فقط. عمل العباسيون في الأصل بالصيغة الغامضة الرضا من آل محمد (المزيد حول هذا لدى مادلونغ في: Studia Islamica, Paris ٧٠/ ١٩٨٩/ ٥ والصفحات التالية). ـ قد يتساءل المرء عما إذا كان سليمان بن جرير قد اعتمد على مخطوطة حسن بن صالح حين عرض في فقرة تجميعية مذهب «الإمامية» حول تخلي علي عن حقه، في صيغة مختلفة. غير أنه لا يذكر شيئا حول مصدره؛ يمكن أن تستند هذه الفرضية فقط إلى أن العلاقة بين هذين الفقيهين كانت كما يبدو وثيقة تقريبا (أنظر الفصل ب ٢.٤.٣.١ من هذا الكتاب). ـ ألّف حسن ابن صالح أيضا كتاب التوحيد (ابن النديم، فهرست ٢٢٧، ٨). إلا أننا لا نعرف عما إذا كان في هذا، مثل معظم الفقهاء الكوفيين الباقين، يمثل صورة تشبيهية لله (أنظر ٣٤٥ والصفحات التالية) أو كان يرفضها مثل سليمان بن جرير (أنظر الفصل ٢.٤.٣.١).

إنه لمن المجازفة نظرا للصورة التي نشأت من خلال الأشخاص الذين جرى تناولهم حتى الآن أن نتحدث عن مجموعة مكتملة. ما يقوله النوبختي حول تعاليمهم هو بالنسبة لزمن حسن بن صالح تجريد. يرجع الفضل بشأن الذين ذكروا بالأسماء ضمن هذا الجيل الأول كما يظن إلى حقيقة أنهم يظهرون بهذه التشكيلة في موضعين في الروايات الإمامية فقط[١] ولذلك شملهم مصدر النوبختي.

لا يستطيع المرء حتى أن يقول إنهم كانوا متأثرين بأي شكل من الأشكال بزيد ابن علي[٢]. لذلك لا يمكن أيضا إثبات أنهم كانوا المقصودين حين جرى الحديث عن الزيدية في مكان ما لدى المؤرخين في سياق الحديث عن أحداث تلك الفترة.

---

(١) الكشي ٢٣٦ رقم ٤٢٩ و ٢٤٠ رقم ٤٣٩؛ جرى تناولها تكرارا بعد ذلك. يظهر الشهرستاني مبلغ انعدام الوضوح في ما بعد ١٤٥، ١١ وما بعدها، ٤١٥، ٥ وما يليها، حيث ذكر هؤلاء «البتريين» مع جميع الآخرين ضمن الإماميين.

(٢) هكذا ورد لدى شتروتمان من قبل، قانون الدولة ٨٣.

هذا هو الحال خاصة عند الطبري في التقارير عن عبدالله بن معاوية. يصادف الاسم هناك ثلاث مرات مستندا إلى مصادر مختلفة يعرضها الطبري دون مقدمة تماما إلى جانب بعضها ({٢} ١٨٨٠، ١٠ وما يليها؛ ١٨٨٥، ٧ وما يليها و١٨٨٧، ٥ وما يليها). هذا يجعلنا نخمن أننا لسنا أمام مجرد استخدام لفظي لا يلتزم بالترتيب الزمني؛ قاتل الزيديون كما اتضح، حتى كوحدة قوة مسلحة خاصة بهم. تركوا المدينة في ما بعد مع عبدالله بن معاوية وتبعوه إلى المدينة ويعتقد أيضا إلى غرب إيران حيث استقر. ثمة ما يعضد ورودهم تحت منظور آخر - وبحسب مصدر آخر - لدى الطبري كعبيد أهل الكوفة (١٨٨١، ١ و١٩٧٦، ١١ والصفحة التالية؛ ثم كان على المرء أن يفترض أنهم تبعوا تصورات غنوصية لابن معاوية. أشار مادلونغ إلى أنه بقي حتى القرن الرابع على الأقل اتجاه زيدي في الكوفة أَجَلّ عبدالله بن معاوية مثل زيد بن علي (قاسم ٤٧، هامش ٢). حول الأول قارن الفصل ب ٣.٢.٢.

يتضح لنا أن الصدفة لعبت دورا في اختيار الأشخاص من كون الرواية الإمامية تعرف قائمة أخرى من البتريين[١]، ولكن في هذه المرة لا يتخذ أي إمام منهم موقفا، لذلك بقي أولئك غير مذكورين في الهيدروغرافيا. إنها تتضمن ضمن آخرين اسم مقاتل بن سليمان، الذي لا تكاد ميوله الزيدية تدعم بإثباتات[٢]. يقف على رأس هؤلاء **أبو محمد قيس بن الرباع الأسدي**، توفي بين ١٦٥/ ٧٨٢ و١٦٨/ ٧٨٥[٣]، معاصر لحسن بن صالح الذي ينحدر من الصحابي الحارث بن قيس بن عميرة[٤]. اعتبر أكبر العارفين بالحديث في الكوفة في زمانه[٥]. يقال إنه

(١) هنا أيضا لدى الكشي ثانية (٣٩٠، ٥ وما يليها).
(٢) حوله في الفصل ب ٣.١.٢.١.١.٢.١.
(٣) تأريخ بغداد {١٢} ٤٦١، ١٧ وما يليها.
(٤) ابن سعد، طبقات ٢٦٢، ٢٢؛ حول هذا ابن عبدالبر، استيعاب ٢٩٩ وما بعدها رقم ٤٣٥. نصادفه مع حسن بن صالح لدى وكيع {٣} ١٥٠، ٥.
(٥) تأريخ بغداد {١٢} ٤٥٧، ١٦.

بويع في شبابه بتوجيهات من معلمه زيد بن علي[1]. لكنه انسجم مع العباسيين، فقد عينه المنصور قاضيا وحاكما في المدائن. أصبح هناك بعد وقت قصير مكروها؛ اتهمه المرء بإصدار أحكام وحشية[2].

يبقى الشخصان الآخران المذكوران شاحبين تماما. مسعدة بن صدقة العبدي الرباعي روى عن جعفر الصادق وموسى الكاظم؛ جمع مواعظ علي (النجاشي ٢٩٥، ٥ والصفحات التالية؛ الطوسي، فهرست ٣٢٩ رقم ٧١٤؛ الأردبيلي {٢} ٢٢٨؛ الميزان رقم ٨٤٦٦). أنظر بشأن أبي عثمان عمرو بن جميع الأزدي الفصل ب ٣.٢.٣.٤. ـ وصف كبتري أيضا عمرو بن قيس المأصر، الذي ينتمي إلى المرجئة في الواقع (أنظر الصفحة ١٥٨ من هذا الكتاب)، أو الشاعر أبو العتاهية (الأغاني {٤} ٦، ١ وما بعدها، عن الصولي)، والذي سلك مثله طريقا خاصًا به. حين كان في السجن في عهد هارون الرشيد التقى هناك داعية لعيسى ابن زيد وابنه أحمد وأعجب إعجابا كبيرا بزهده (حول ذلك في الصفحة ٤٤٩ والصفحة التي تليها). أن يكون أدباء آخرون لتلك الفترة قد مالوا بطريقة مماثلة إلى الشيعة فهو أمر معروف. وهكذا فقد آوى مفضل الضبي على سبيل المثال (توفي في ٧٨٦/١٧٠ أو قبل ذلك) إبراهيم بن عبدالله في بيته (مقاتل ٣٣٨ وما بعدها؛ يقال إنه أسهم في جعل المنتفضين يصفون أنفسهم بالزيدية في هتاف المعركة (فان آرندونك ٥٢؛ قارن أيضا الأغاني {١٩} ١٩٠؛١٣ وما يليها وابن النديم ٧٥، ١٧ والصفحة التالية؛ وعنه بشكل عام سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ٢/ ٥٣ والتي تليها). ـ عن تعاطف ابن الرومي مع زيدية أنظر الصفحة ٢٨٧ من هذا الكتاب.

---

(١) أبو الفرج، مقاتل ١٤٨، ـ ٦ وما يليها.

(٢) تأريخ بغداد ٤٥٦، ١٥ وما بعدها؛ العقيلي، ضعفاء {٣} ٤٧١، ٧ وما بعدها؛ ميزان رقم ٦٩١١؛ تهذيب التهذيب {٨} ٣٩١ رقم ٦٩٦.

٢.١.٣.٢.١.١. الزيديون «الضعفاء»

يضاف إلى ذلك أن نَسَقي تقسيم يتداخلان لدى النوبختي. إنه يميز في موضع آخر بين زيديين «ضعفاء» وآخرين «أقوياء»[(١)]. يمكن أن يكون الضعفاء هم البترية[(٢)] كما افترض مادلونغ بشكل أولي، غير أنهم ينسبون ثانية إلى شخصية قيادية أخرى تبدو أكثر زيدية من الأشخاص الذين جرى تناولهم من قبل: هارون ابن سعد[(٣)] العجلي. ساند زيد بن علي[(٤)] وفرض نفسه في عام ١٤٥هـ على إبراهيم بن عبدالله. لم يمِل هذا إليه لذاته؛ إلا أنه كلفه بحكم واسط[(٥)]. ألقى هناك خطبة تنصيب شجب فيها طرق حكومة المنصور والأوضاع الاجتماعية السيئة في عهده[(٦)]؛ يقال إنه وجد بذلك صدى كبيرا لدى فقهاء المدينة[(٧)].

حين أحاطت به قوات المنصور في المدينة لم يدع الأمر يصل إلى الهجوم ـ لأنه كان يميل بسبب تقدمه في السن إلى التريث غالب الظن، ولكن في نفس الوقت بسبب مراعاة سياسية لأنه أراد أن ينتظر نتيجة لقاء باخمرا. حين حسم الأمر هرب إلى البصرة. واختفى أثره منذ ذلك الوقت. اعتقد البعض أنه مات وهو لا يزال في الطريق؛ وقال آخرون إنهم يعرفون أنه استطاع أن يختفي بعض الوقت. في الكوفة أمر الحاكم العباسي بهدم بيته[(٨)].

---

(١) فرق الشيعة ٥٠، ١١ وما يليها و ٥١، ٧ وما يليها (القمي ٧٣، ١١ وما بعدها).

(٢) قاسم ٤٨ وما بعدها. لدى النوبختي ٥٠، ١٣ وما يليها يخصص للضعفاء سطرا واحدا فقط؛ ثم يلي ذلك في الحال البتريون.

(٣) بدلا من ذلك بين حين وآخر سعيد (النوبختي ٥٠، ١٤؛ الكعبي، مقالات ١١٩، ٤؛ الشهرستاني ١٤٥، ٧/٤١٣، الهامش ٣). استخلص الذهبي من هذا أنه كان أخ «المتطرف» مغيرة بن سعيد العجلي (تأريخ {٦} ١٤٣، ١٠ وما يليها).

(٤) فان آرندونك ٢٨٢ وما بعدها.

(٥) أبو الفرج، مقاتل ٣٣١، ـ ٤ وما يليها و ٣٥٨، ٣ وما يليها، الطبري {٣} ٣٠٢، ٢ وما يليها، كلاهما استنادا إلى عمر بن شبّة، يُظن من كتابه أخبار محمد وإبراهيم ابني عبدالله (قارن سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/٣٤٦ و ت. ناگل في: الإسلام ٤٦/ ١٩٧٠/ ٢٢٧ وما يليها).

(٦) مقاتل ٣٥٩، ٤ وما يليها.

(٧) المصدر السابق ٣٥٩، ٦ وما بعدها و ٣٦٢ وما يليها.

(٨) المصدر السابق ٣٥٩ وما بعدها و ٣٦٠، ٨ وما بعدها، الطبري {٣} ٣٠٤، ١ وما يليها؛ أيضا =

يقدمه كتاب السيرة السنة على أنه رافضي غير مريح؛ يبدو أن هذا يرجع إلى حكم لابن معين[١]. إلا أنه يصبح بهذا «قويا» جدا؛ أكثر من هذا هاجم الروافض بسبب إعلائهم جعفر الصادق وبسبب تقوقعهم غير النقدي[٢]. أكد أتباعه على أن سيف النبي كان في حوزة والد النفس الزكية؛ بينما أنكر الإماميون هذا[٣]. وفي ما عدا ذلك كانوا معروفين بأنهم لم يعتبروا تسلسل الأئمة الخالي من الثغرات ضروريا[٤]. هناك تكرس إلى جانب اسم البترية أيضا اسم العجلية؛ يمكن أن يكون هذا تلميحا إلى العجل الذهبي أو غباء بني عجل الذي كان مضرب الأمثال[٥]. كانت هذه التسمية شائعة حتى بعد قرن من الزمان[٦]. ربما كان هارون بن سعد قدريا[٧]. وقد أخطأ الكعبي حين جعل منه معتزليًّا[٨].

= المصدر السابق ٢٥٤، ١٠.

(١) هكذا لدى العقيلي، ضعفاء {٤} ٣٦٢ رقم ١٩٧٤، ميزان رقم ٩١٥٩؛ أيضا تهذيب التهذيب {١١} ٦، ٩ وما يليها(استنادا إلى ابن حبان وآخرين).

(٢) ابن قتيبة، عيون الأخبار {٢} ١٤٥، ٥ وما يليها؛ تأويل مختلف الحديث ٨٤ وما يليها، ٧٠ وما يليها، ترجمة ليكومت ٧٩ وما بعدها؛ المرزباني، معجم ٤٦١، ١٠ وما يليها؛ البغدادي، فرق ٢٤٠، ٢ وما يليها، ٢٥٣، ١ وما يليها؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، طبعة إحسان عباس {٣} ٢٤٠، ٦ وما يليها (حيث ورد خطأ سعد بن هارون بدلا من هارون بن سعد). مترجم لدى ناگل، الرشاد ٢١١ وما بعدها. شكوك فريد ليندر حول صحة الأبيات (في: Journal of the American Oriental Society. Baltimore ١٩٠٨/١٠٦، هامش ٥) غير مبررة. إذا كان ابن خلدون يروي الجفر عن جعفر الصادق، الذي يجادل ضده في هذا القصيدة، فإن هذا سوء فهم بالتأكيد (قارن سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٥٦٠ وإنسكلوبيديا الإسلام {٢} ٣٧٧ ب؛ حول هذا گيماريت، Livre ٥٤٦، هامش ٤).

(٣) ابن الصفار، بشائر الدرجات ١٧٦، ٥ وما يليها و١٧٧، ٢ وما يليها؛ قارن الصفحتين ٢٧٤ و ٣٨٠ من هذا الكتاب.

(٤) المجلسي، بحار {٤٩} ١٨ رقم ١٨ و ٢٦ رقم ٤٣؛ أيضا {٤٨} ٢٣ رقم ٣٧. لدى الشهرستاني (١٤٥، ٧/ ٤١٣، ٧) أو ابن خلكان ({٣} ٢٤٠، ٧) يعتبر لذلك زيديا عاديا.

(٥) قارن فان آرندونك ٨١ مع وثائق.

(٦) قارن كتاب سقطات العجلية لدى النجاشي ٦٧، ـ ٥، الذي كتبه ابن حفيد عمر بن الرياح (أنظر الصفحة ٢٨٣ وما بعدها). لذلك لا أصدق أن العجلية هم أشخاص انحدروا من قبيلة هارون الخاصة وحسب، كما يفترض مادلونغ (إنسكلوبيديا الإسلام، الطبعة الجديدة، الملحق ١٣٠أ).

(٧) قارن المجادلة مع الرافضي داؤد بن فرقد، التي يخبر عنها الكشي (٣٤٥ وما بعدها رقم ٦٤٠ ـ ١).

(٨) مقالات ١١٩، ٤. إنه مُستقرأ كما يظن من مشاركته في انتفاضة في سنة ١٤٥ (أنظر الفصل ب =

٢.١.٣.٢.٢ الجارودية

لا يقول النوبختي بالضبط أين وجد الفرق بين «الضعفاء» و«الأقوياء». ولكن يصبح واضحا أن الأخيرين عملوا بإصرار أكبر من أجل مُثل اعتبرها هو شيعية مألوفة؛ فضلا عن هذا طالبوا مع مرور الزمن بقوة أكبر أن يديروا إرث زيد. وقد جمعهم المرء تحت اسم الطائفة الجارودية نسبة إلى **أبي الجارود زياد بن أبي زياد المنذر بن زياد الخارفي الحمداني**، الذي ساند انتفاضة زيد بن علي[١]. يُزعم أنه كان أعمى منذ الولادة[٢]؛ ومع ذلك فقد رفع في الليلة التي وجه فيها زيد ضربته، مثل أتباع آخرين متحمسين، مشعلا وهتف بنداء المعركة[٣]. وفي ما عدا هذا لا يعرف المرء عنه الكثير. يذكره الطوسي كمولى[٤]، وبالفعل لقَّبه القمي من قبل بالأعجمي[٥]؛ يقال إنه ينحدر من خراسان[٦]. يسود في النسبة بعض الاضطراب. ينتمي بنو خارف إلى حمدان[٧]؛ كانوا قد تحالفوا مع مختار[٨]. وقد انضم إليهم في الكوفة. لقبه يقرأ الخارقي أو الحَرقي أو الحُوفي[٩]،[١٠].

= ٢.٢.٦.٣.٢.٢).

(١) قارن حوله الآن مقالة مادلونغ في إيران {١} ٣٢٧ تحت الاسم، والذي اعتمِدُ عليه بشكل أساسي. ثمة مواد أيضا لدى فريد ليندر في: Journal of the American Oriental Society, Baltimore ١٩٠٨/٢٩/ ٢٢؛ شتروتمان، قانون الدولة ٢٨ وما يليها و ٦٣ وما يليها؛ فان آرندونك ٢٨٢ والفهرست تحت الاسم؛ هودغسون في إنسكلوبيديا الإسلام الطبعة الجديدة {٢} ٤٨٥أ؛ گيماريت، Livre ٤٦٤، الهامش ٥٠. يحسب مع «الأقوياء» لدى النوبختي ٥١، ٧ وما بعدها.

(٢) الكشي ١٢١، قارن أيضا المفيد، اختصاص ٧٩، ١٠.

(٣) مقاتل ١٣٦ وما بعدها، كإضافة في تقرير أبي مخنف المحتفظ به لدى الطبري أيضا. (قارن فان آرندونك ٢٩ مع الهامش ٣).

(٤) رجال ١٩٧ رقم ٣١؛ وعلى العكس غير موجود في المتوازية في المصدر السابق ١٢٢ رقم ٤.

(٥) مقالات ١٨، ١١ وما بعدها، في إضافة إلى نص النوبختي.

(٦) هكذا لدى المامقاني أولا على أية حال، تنقيح المقال {١} ٤٥٩، ـ ١١ رقم ٤٣٥٩.

(٧) ابن دريد، اشتقاق ٤٢٨، ٣ وما يليها؛ ابن حزم، جمهرة ٣٩٥، ١٤ وما يليها و ٤٧٥ وما بعدها.

(٨) قارن قصيدة الأعشى حمدان لدى الطبري {٢} ٧٠٥، ٢.

(٩) حوف هي منطقة في عمان، السمعاني، أنساب {٤} ٣٠٥، ٦ وما بعدها.

(١٠) المامقاني، في الموضع المذكور سابقا؛ الأردبيلي أيضا {١} ٣٣٩أ.

وبدلا من ذلك يصادفه المرء بكنية العبدي لدى ابن النديم[١]، يُظن أنه خلط مع الصحابي جارود بن المعلى العبدي[٢].

روى عن محمد الباقر وجعفر الصادق[٣]. إلا أنه حين زارهما في المدينة انتبه أيضا إلى زيد[٤]. روى أن أمه كانت أمة أهداها مختار لزين العابدين[٥]؛ كان هذا بالنسبة له أمرا يستحق الذكر لأنه لم يكن كمولى يعير أهتماما لنقاء الدم. حفظ أبو مخنف خبرا عن مختار كان هو مصدره[٦]. روى في ما بعد عن يحيى بن زيد أيضا[٧]. رأى السنة فيه مزورا للحديث مع ميل شيعي[٨]. يثَبِّت البخاري موته بعد ١٥٠/٧٦٧[٩]؛ ويدعه الذهبي يعيش، فرضيا أيضا، حتى العقد بين ١٤٠ و١٥٠[١٠]. لو كان لا يزال في عام ١٤٥/٧٦٣ حيا فإن المرء لينتظر أن يجده ثانية بين أتباع النفس الزكية.

حمل في ما عدا الاسم المعطى لقب سرحوب كما يبدو. غير أن محمد الباقر أفسد عليه فرحه كما قيل إذ ادعى أن هذا اسم شيطان أعمى يعيش في البحر. تضيف المصادر الإمامية بشماتة أن أبا جارود أعمى القلب كما هو أعمى البصر (النوبختي ٤٨ وما بعدها؛ الكشي ٢٢٩ رقم ٤١٣؛ الشهرستاني ١١٩؛ ٦ وما

---

(١) الفهرست ٢٢٦، مع كنية أبي نجم غير المتوقعة.

(٢) ابن قتيبة معارف ٣٣٨، ٧ وما يليها؛ ابن عبد البر، استيعاب ٢٦٢ وما يليها رقم ٣٤٥.

(٣) الكشي ١٢١، ١٦ وما بعدها؛ بصيغة جدلية النوبختي ٥٠، ١ وما يليها. يجد المرء رواية لدى المنصور بالله نقلا عن الباقر، الشافي {٣} ١٠٨، ـ ٥ وما يليها.

(٤) مقاتل ١٣٠، ٣ وما بعدها.

(٥) المصدر السابق ١٢٧، ٥ وما يليها.

(٦) الطبري {٢} ٦٧٦، ٨ وما يليها؛ حول هذا يو. سيزگين، أبو مخنف ١٠٩ و ٢٢٧.

(٧) مادلونغ، قاسم ٤٤، الهامش ٥.

(٨) ملخصا في تهذيب التهذيب {٣} ٣٨٦ رقم ٧٠٤. إلا أن المرء قال إنه سمع منه كلمة للنبي يبلغ بها عن الروافض كمشركين ينبغي قتلهم (ابن المرتضى، إيثار الحق ٤٢٣، ٢ وما يليها، ولكن نقلا عن ميزان الذهبي، حيث لا يرد هذا مطلقا).

(٩) تهذيب التهذيب {٣} ٣٨٧، ٧ وما بعدها استنادا إلى التأريخ الأوسط؛ لا يرد شيء في تأريخ {٢،} ٣٧١ رقم ١٢٥٥.

(١٠) تأريخ الإسلام {٦} ٦٧، ٥ وما يليها.

يليها/ ٣١٤، ٤ وما يليها وإلخ). لذلك سمى المرء المجموعة المحيطة به السرحوبية (النوبختي ٤٩، ٧). كل هذا يستند إلى اختلاقات لاحقة. لم يكن لمحمد الباقر سبب ليريد الإساءة إلى أبي الجارود؛ عبارة عماء القلب نسبت إلى جعفر الصادق لدى ابن النديم وهو ما ميزه (فهرست ٢٢٧، ٢). يتعذر التحقق من شيطان البحر في القواميس؛ يبدو أن الفضل في وجوده يعود إلى إلهام للإمام الباقر[1]. يرد في قاموس الفيروزآبادي ضمن هذا السياق فقط؛ لم ينسَق إليه ابن منظور (لسان العرب تحت الكلمة؛ لين أيضا، القاموس ١٣٤٦ ت). يرى شتروتمان أن ولادة أبي الجارود وهو أعمى استنتجت استنتاجا منطقيا من مقولة الإمام (قانون الدولة ٣٥). ومع ذلك تبدو لي القصة بأكملها غير قائمة على أساس.

يعيقنا عمى أبي جارود أيضا عن التفكير في مساواة مع يزيد بن أبي زياد الكوفي الذي نشر حديثا مؤيدا لعلي وتوفي عام ١٣٦/ ٧٥٣. فقد أُرسِل هذا إلى الرقة كداعية لزيد (أنظر الفصل ب ٢.٤.٣)؛ ما كان أبو الجارود ليصلح لهذه المهمة. وقد أظهر مادلونغ وجوب التفريق بينه وبين زيد النهدي الذي سقط مع زيد (قاسم ٤٤، الهامش ٥ مقابل Opkomst ٢٨٢). لدى المفيد، الاختصاص ٣١٨، ـ ٦ يرويه عن محمد الباقر أبو الجارود المنذر بن الجارود، والذي لا يمكن إثباته عدا ذلك.

يذكر إلى جانب أبي جارود بين حين وآخر معاصر آخر غاص بدوره في العتمة: **فُضيل بن الزبير الرسان (الأسدي)**، في الظاهر مولى أيضا، حِرفي، صنع رسن

---

(١) يقال إن جعفر الصادق أيضا قد وصف الغنوصي بشارالشعيري كـ «ابن لشيطان خرج من البحر» (الكشي ٤٠٠ رقم ٧٤٥؛ هالم، الغنوصية ٢٢٧ وما بعدها). ثمة حديث مشكوك في صحته يسند الاعتقاد بأن سليمان نفى عفاريت معينة إلى جزر في البحر، أطلق سراحها في سنة ١٣٥ وجاءوا إلى سوريا والعراق ليثيروا المناقشات الفقهية هناك (السيوطي، لآلئ {١} ٢٥٠، ٢ وما يليها). يظهر قول عبدالله بن عمرو ابن العاص لدى مسلم، صحيح، مقدمة ٧ (= {١} ١٢، ـ ٥ وما بعدها) أن هذا العنصر من أسطورة سليمان كان واسع الانتشار.

الجمال أو الخيل[1]. يسميه بن النديم متكلما[2]؛ ولكن ربما تكون هذه تسمية ناشئة عن الحرج لكونه هو أيضا لا يملك من المعلومات أكثر مما نملك. كان عبدالله، شقيق فضيل، قد سقط مع زيد؛ لذلك حصلت عائلته على منحة من جعفر الصادق[3]. أجرى فضيل مفاوضات مع أبي حنيفة قبل الانتفاضة؛ يقال إن هذا قد أوصل أسلحة عن طريقه إلى زيد[4]. كما يقال إنه زار جعفر في المدينة بعد الكارثة وتلا عليه مديح السيد الحميري لعلي لتعزيته[5]. سيثبت هذا أن العلاقة بين الإمام الشاب و«الزيدية» لم تنقطع الآن أيضا بأية حال من الأحوال. إلا أن القصة أبعد ما تكون عن كونها تستحق الثقة[6]. روى مثل أبو الجارود عن محمد الباقر[7]؛ إلا أنه خبَّر أيضا عن الماضي البطولي: عن علي[8] أو الشهيدين الكوفيين ميثم التمار[9] ورُشيد الهجري[10]. لا تلتفت إليه أعمال *الرجال* السنية[11].

---

(١) ذكر لدى النوبختي ٤٨، ١٥ و ٥١، ٨، القمي ٧١، ـ ٦ و ٧٤، ٥؛ الناشيء ٤٢، ١٠؛ الشهرستاني ١١٩، ٣١٤/٩، ٧.

(٢) الفهرست ٢٢٧، ٥. كتب الاسم هناك فصيلا خطأ.

(٣) الكشي ٣٣٨ رقم ٦٢١ وما بعده. ليس هذا عبدالله بن الزبير الأسدي الذي روى نوادر عن جعفر الصادق (النجاشي ١٥٣، ٥ وما يليها)؛ كان ينبغي أن يكون أكبر سنا ليفعل هذا. يميز الأردبيلي أيضا بين الشخصين ({١} ٤٨٤). غير أنه يسجل ملاحظة في سيرة فضيل بأن هذا كان مولى لأسد ({٢} ٩أ).

(٤) مقاتل ١٤٦، ـ ٦ وما يليها؛ حول هذا في الفصل ٢.١.١.٧.٢ من هذا الكتاب.

(٥) الأغاني {٧} ٢٥١، ١٦ وما يليها و٢٤١ وما يليها؛ الكشي ٢٨٥ وما بعدها رقم ٥٠٥.

(٦) يفترض هناك أن السيد الحميري كان ميتا، غير أنه توفي بعد جعفر الصادق بوقت طويل (قارن سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ٢/٤٥٨). أم أن المقصود بـ «رحِمهُ الله» هو زيد؟ عندها سيكون فضيل قد ادعى أنه شرب الخمر بدلا من الشاعر. غير أن هذا لا يبدو متوقعا من حيث المحتوى ومن حيث الضمير لا يقوم على أساس. لا يتطرق شاكر هادي شكر الذي جمع ديوان السيد الحميري (بيروت ١٩٦٦) إلى الخبر في القصيدة (الصفحة ٢٦١ والصفحات التالية). وهو قد وجدها بدوره، باستثناء كتاب الأغاني، مذكورة في المصادر الشيعية وحدها.

(٧) ابن النديم ٢٢٧، ٥.

(٨) الكشي ٧٦ وما يليها رقم ١٣٢.

(٩) المصدر السابق ٧٨ وما بعدها رقم ١٣٣. أنظر بشأن ميثم التمار الصفحة ٣٨٦ والتي تليها.

(١٠) المصدر السابق ٧٦. (حيث يرد فضل بدلا من فضيل خطأ). أنظر حول رشيد الصفحة ٢٩٠ والتي تليها.

(١١) من المصادر الشيعية ينبغي مقارنة: الطوسي، رجال ١٣٢، ١١؛ الأستراباذي، منهج المقال =

أبو جارود هو الأهم بين الاثنين كما يظهر الاسم الطائفي. انتشر له في فترة لاحقة عملان، كتاب ملاحظات بروايات قانونية (*أصل*)، وتعليق على القرآن[١]. نقلت من قبل شخص يدعى أبو سهل كثير بن عياش القطان. إلا أنه بعيد جدا عن أبي الجارود؛ كان قد شارك في انتفاضة أبي السرايا في سنة ١٩٩ ـ ٢٠٠/ ٨١٥ وجرح خلال ذلك[٢]. سنعود إليه في ما بعد. وصلت مادة من الأصل عن طريق محمد بن بكر بن عبدالرحمن الأرحبي الذي توفي في سنة ١٧١ عن عمر يناهز السابعة والسبعين[٣]، إلى حفيد زيد، أحمد بن عيسى (المتوفى في ٢٤٧/ ٨٦١)، التي تظهر بهذا الإسناد في مؤلفه الأمالي[٤]؛ وقد أخذ عنه الإمامي أبو مالك الحضرمي[٥] أيضا بعض الأشياء[٦]. ودخلت استشهادات من *التفسير* في تعليق علي بن إبراهيم القمي (المتوفى بعد سنة ٣٠٧/ ٩١٩)[٧]، ولكن من خلال تلميذه أبي الفضل العباس بن محمد. إلا أن السني عمر بن أحمد بن شاهين (المتوفى في ٣٨٥/ ٩٩٥)[٨] أخذ منه أيضا[٩]. للعمل ميل قَدَري مؤكد[١٠] وهو يحتوي عدا هذا فقرات تاريخية ومدراشية طويلة[١١].

= ٢٦٢، ١٧ وما بعدها؛ المامقاني، تنقيح {٣} ١٣ رقم ٩٤٩٨.

(١) قارن حول الاثنين معا الطوسي، فهرست ١٤٦ وما بعدها رقم ٣٠٨. حول التفسير الكشي أيضا ١٢١، ـ ٤ وما يليها؛ ابن النديم ٣٦، ١٥ وما بعدها؛ سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٥٢٨.

(٢) الطوسي ١٤٧، ٧ وما بعدها؛ أنظر بصدد أبي السرايا الفصل ت ٢. ١.

(٣) الأردبيلي {٢} ٨١أ.

(٤) مادلونغ، قاسم ٨١ وفي إيران {١} ٣٢٧ ب.

(٥) أنظر حوله الصفحة ٣٤٨ والتي تليها.

(٦) الأردبيلي {١} ٣٣٩أ. ثمة أسماء أخرى هناك.

(٧) حول هذا سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٤٥ وما بعدها؛ حول التأريخ پامبوس، إنسكلوبيديا ١٨٢.

(٨) حوله سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٢٠٩ وما بعدها.

(٩) مادلونغ في ايران، الموضع المذكور.

(١٠) قارن مادلونغ في: Islamic Philosophical Theology ١٣٦ وما بعدها، الهامش ٥١.

(١١) قارن مثلا المجلسي، بحار {١٢} ٢١٧، ١١ وما يليها و ٢٢٤ وما يليها. (قصة يوسف) أو {٢٠} ٦٠، ٦ وما يليها و ٦١، ١١ وما يليها وكذلك ٢٣٢، ـ ٥ وما يليها (السيرة النبوية).

يستشهد أبو الجارود في كلا العملين بمحمد الباقر بوجه خاص. كان هو ورفاقه ـ إذا استشهدنا بمادلونغ ـ هم الذين أتوا معهم «بمفاهيم مدرسة الباقر إلى جماعة أتباع زيد»[١]. بهذا اكتسب الجدل حول الخلافة لهجة أكثر حدة. لم يُعتبر هنا أبو بكر وعمر حكاما شرعيين تخلى لهما علي عن حقه؛ بل كانت الجماعة قد وقعت في حيرة حين بايعتهم[٢]. أسندت هذه النظرية بروايات ذات أصل مديني أيضا غالب الظن: أوعز الرسول أن يعلَن بوضوح أنه يتصور أن يكون خلفه عليا ومن بعده ولديه حسن والحسين[٣]. إلا أن المرء لم يفكر في نص بالمعنى المتأخر؛ لم تنشأ هذه النظرية إلا في الأجيال التالية في عهد الرافضة[٤]. إذا ألقى المرء نظرة إلى الوراء بدا الأمر كما لو أن النبي أعطى ملاحظات فقط لم تتبعها الجماعة[٥]. كان قد أعلن، كما يشرح نشوان الحميري، أنه يعتبر عليا، خاصف النعل، في حالة معينة أكثر كفاءة بوضوح من أبي بكر وعمر[٦]. ولكن كان يتوجب قبل كل شيء مراعاة مواضع جوهرية في القرآن. أبرزها أبو الجارود في كتابه *التفسير*: سورة آل عمران الآية ٦١، حيث الكلام عن المباهلة مع مسيحيي نجران[٧]، وسورة الأحزاب الآية ٣٣ حيث ذكر أهل البيت نفسهم وجرى التوضيح

---

(١) مادلونغ، قاسم ٤٤. ترد روايات أبي الجارود نقلا عن باقر على سبيل المثال لدى الكليني (الكافي {١} ١١ رقم ٣؛ ٢٨٩ رقم ٤؛ ٢٩٠ رقم ٦؛ ٣٠٣ وما بعدها رقم ١ وما بعدها الخ) أو في أمالي أحمد بن عيسى للمرادي (قارن مادلونغ ٤٤ الهامش ٢).

(٢) النص {٣}، ت. إذا ورد هناك أنهم اعتُبروا لذلك كفارا فربما صيغ هذا من منظور إمامي متأخر ـ ويصبح هذا مؤكدا حين يستنتج، كما لدى الناشئ المنتحل (النص ٢١، ج ـ خ)، أن أبا بكر وعمر نفسيهما كافرين.

(٣) النص {٣} ٢١، أ و ٢٣، ث.

(٤) أنظر الفصل ٢.١.٣.٣.٧.٢.٢.٨.١ من هذا الكتاب.

(٥) النص ٢٣، أ ـ ب. تحدث المرء لاحقا عن نص خفي، على العكس من النص الجلي للروافض (مادلونغ ٤٥).

(٦) حور ٢٦١، ٣ وما بعدها: خبر النعل والخصف. حول هذا المفيد، إرشاد ٦٤، ـ ٧ وما يليها؛ A. J. Wensink: Concordance et Indices de la Tradition Musulmane ٣٥أ والفصل ٢.١.١.٦ من هذا الكتاب؛ أيضا گيماريت، Livre II ٥٤٣، الهامش ٢٣١.

(٧) مقتبس لدى الطبري، تفسير {٣٦} ٤٨٠ رقم ٧١٨٢، حيث يستند أبو جارود إلى زيد بن علي؛ أيضا الكليني، الكافي {٨} ٣١٧ وما بعدها رقم ٥٠١ (من وجهة نظر إمامية: محمد الباقر يساعد أبا جارود بحجة إضافية). قارن بصدد المصادر حول المباهلة باريت، تعليق ٧١؛ و ف. شموكر في: دراسة حول الأقليات في الإسلام {١} ١٨٣ وما يليها ومن أجل مطلبنا خاصة شتروتمان في: الإسلام ٣٣/١٩٥٨/ ٥=

الآن من خلال رواية المعطف[1]. في الحالتين شارك الحسن والحسين في مجد علي. كان هذا قد جرى التفكير فيه فاطميا؛ يمهد هنا لخطوة حسن بن صالح.

إلا أن الجوهري في ذلك أن «التعيين» انتهى مع الحسين؛ لم يتنبأ النبي أبعد من أفق حياته الخاصة؛ كان قد أبرز أشخاصا معينين، لكنه لم يضع إجراءات لتنظيم خلفه[2]. يبدو هذا مدعاة للدهشة فقط في صياغة النصوص الهيدروغرافية. فهي تتحدث عن نص ثم تقلص هذا بعد ذلك. تستخدم هنا منظورا خاطئا ـ ويحدث الشيء نفسه حين يرد أنه كان على المرء الاستعانة بالشورى بعد موت الحسين[3]. لم يتوقف الأمر كثيرا على وجوب ممارسة الشورى بين الشيعة، الشورى هي هنا مصطلح مضاد للنص[4]. بل كان يعترف بذلك الذي تناول السيف بين خلف

= وما يليها، حيث جمعت مادة التفسير جمعا جيدا. مما يلفت النظر أن شتروتمان لم يطلع على هذه الدراسة.

(١) شتروتمان، قانون الدولة ٣٥. احتاجت الآية إلى هذا التوضيح، حيث أن تعبير أهل البيت نفسه غير واضح. تساءل باريت عما إذا لم يكن الأرجح أن المقصود هو أهل الكعبة كما في الآية ٧٣ من سورة هود، الموازية (التعليق ٢٣٩ وما بعده)؛ لقد أدخل هذا في النص في طبعة الجيب من ترجمته كبديل (الصفحة ٢٩٥). يرتبط هذا بكون النساء هن المخاطب في الموضعين. إلا أن مادلونغ أيد منذ وقت قصير، وهو في ذلك على حق، الترجمة التقليدية «أقارب، عشيرة». إنه يؤكد في هذا فقط أن القرابة بالمعنى الواسع هي المقصودة؛ تنتسب النساء إلى عشيرة جديدة من خلال الزواج (قارن Studia Islamica, Paris ٧٠/ ١٩٨٩/ ١٣ وما بعدها). وهكذا فقد أصاب الشيعة المعنى؛ ولكن قيدوه جدا حين سحبوا النص على العلويين فقط. من المميز أن السفاح استشهد به في خطبة توليه في الكوفة. كان يقصد بالطبع بني هاشم بشكل عام والعباسيين منهم بشكل خاص (الطبري {٣} ٢٩، ١٠ وما بعدها)؛ حول هذا ناگل، (دراسات ٨٧ وما بعدها). التفسير الشيعي التقليدي يرجع لدى الطبري إلى كوفيين ثقاة مثل الأعمش ونجوم الجيل التالي الثلاثة الذين سبق تناولهم: فضل بن دكين، عبدالله بن نمير ووكيع بن الجراح ({٢٢'} ٦، ٣ وما يليها؛ حول هذا شتروتمان في: الإسلام ٣٣/١٩٥٨، ١٣ وما بعدها). إلى جانب هذا وجد جميع الذين لم يؤيدوا لا التأويل العلوي ولا العباسي؛ فهموا العبارة بمعناها الواقعي وأعتبروا «أهل البيت» نساء النبي (الطبري {٢٢،} ٨، ـ ٥ وما يليها؛ (حول هذا النص {٩} ١٤، ب مع تعليق). أصبح هذا التفسير السني الشائع؛ رفضه الطوسي في كتابه التبيان رفضا قاطعا ({٨} ٣٣٩، ١٢ وما يليها).

(٢) لم يسع المرء أيضا إلى معرفته بالمستقبل وذلك لعدم وجود أحاديث بهذا الشأن ببساطة.

(٣) النص {٣} ٢٣، ج.

(٤) هكذا أيضا في عرض مذهب سليمان الرقي (أنظر الفصل ب ٢. ٤. ٣. ١). رأى الزيديون في ما بعد أن=

الحسن والحسين وقاتل من أجل الحكم أو كان عليه أن يقاتل، كإمام. إنه، كما يقال، مفترَض الطاعة أو المفترضة طاعته؛ المرء مدين له بالطاعة.

النص {٣} ٢١، ت ـ ث و ظ ـ ع؛ ٢٣ وما بعدها؛ جابر بن حيان أيضا، الرسائل ٤٩٨، ١٠ وما يليها. شعر الإماميون أن صيغة مفترض الطاعة زيدية مألوفة (قارن الكليني، الكافي {١} ٢٣٢ و ٣٤٦، ـ ٥؛ الكشي ٢٦١، ـ ٥؛ (علوي، سيرة الهادي الى الحق ٢٧). إلا أنها موجودة أيضا في روايات الإماميين (البحار {٢٣} ٢٨٥ وما يليها). ـ يبدو الرأي المعاكس لـ «جماعة» أخرى بأن النبي عيّن عليًا فقط، وعين علي الحسن، وعين الحسن بدوره أخاه الحسين بالمقابل غير منطقي؛ وإلا لكانت إجراءات النص بهذا قد تطورت (مقالات ٦٧، ٦ وما يليها، البغدادي، فرق ٢٢، ١١ وما يليها/ ٣٠ وما يليها؛ استُشهد به لدى ابن تيمية، منهاج السنة {١} ٢٦٥، ١٨ وما يليها). إما أنه لم يظهر إلا لاحقا حين كانت ثمة سلسلة من الأئمة الزيديين (المزيد حول ذلك: الشهرستاني ١١٨، ١٠ وما يليها/ ٣١١، ١٠ وما يليها)، أو أنه كان نتيجة لقسر النظام الهيدروغرافي. ـ الادعاء لدى أبي مطيع النسفي، الرد ٨٣، ٢ والصفحة التالية، بأن الأئمة من وجهة نظر الزيدية ينحدرون من فرع الحسينيين، خطأ.

على ضوء هذا انضمت الجارودية إلى زيد بن علي. سادت بعد موت الباقر في سنة ١١٧/ ٧٣٥ لدى الشيعة الكوفيين حيرة[1]. الانتفاضة التي كانت قد لاحت تباشيرها زادت الوضع توترا؛ كان على المرء أن يقرر ما إذا كان عليه الأخذ بمبدأ الأقدمية ويتبع أخا باقر أم الانتقال من الأب إلى الابن، أي الذهاب إلى جعفر الذي كان يومها لا يزال يافعا. لقد ترك الانشقاق ندبات. غير الله قلب أبي الجارود هكذا قوَّل المرء جعفر الصادق[2]، وانتقم الجاروديون بالملاحظة أن شخصا يبقى

= مطالبة الإماميين الاستناد إلى النص تهربا من قبل الكوفيين من مساندة زيد وحسب (هكذا في الهادي إلى الحق في: رسائل، طبعة عمارة {٢} ٨١، ١٣ وما يليها).

(١) الكليني، الكافي {١} ٣٩٧، ١٤ وما يليها.

(٢) الكشي ٢٣٠ رقم ٤١٤؛ قارن أيضا الرقم ٤١٥.

في البيت ويسدل الستائر لا يمكن أن ينتظر أن يؤخذ كإمام بجدية[١]. لام كميت نفسه في ما بعد لأنه لم يتبع زيدا[٢]. وقد حاول المرء في ما بعد فقط وضع شروط حق الحكم بدقة أكبر: لا ينبغي للإمام أن يكون شجاعا فقط وإنما أيضا عالما بالقانون وزاهدا[٣].

إلا أن الاختصاص القانوني كان من ناحية معينة على الأقل لا غنى عنه منذ البداية. لأن غالبية الصحابة خرجوا على القانون بانتخاب أبي بكر، كانوا قد خسروا مكانتهم في القضايا الفقهية؛ وأمكن لشخص من عائلة النبي فقط، هذا يعني ثانية: للحسنيين والحسينيين أن يقرروا ما هو حق وما ليس كذلك، «الجائز والمحرم»[٤]. هذا لم يعن بالضرورة أنهم يمكن أن يقرروا كما يريدون؛ بل تعلق الأمر بتفسير واستئناف التعليمات التي تركها النبي[٥]. الأحاديث التي لم تجر عن طريق أهل البيت، ذات المحتوى القانوني على الأقل، لم يكن لها بحد ذاتها وزن. لم يكن هذا نذيرا بالقطيعة مع السنة فقط وإنما تحقق أيضا رجوع معين عن البترية؛ ساهم الجاروديون في تعليم تلك الجماعة الشيعية الثقافية والقانونية الخاصة التي اتخذت شكلا واضحا في الإمامية بعد ذلك. إلا أنهم لم يتقيدوا مثل هذه بسلطة واحدة فقط في كل جيل. أرغمهم هذا على إدخال السوق الحرة: كل خلف للحسن والحسين بلغ سن الرجال وأصبح بذلك قادرا على إصدار حكم يستطيع أن يتحدث في القضايا القانونية ويؤخذ بجدية. لم تعتبر دراسة القانون أمرا

---

(١) النص ٢١، ذ. يستنتج من الكليني، الكافي {١} ٣٥٧، ٣ وما بعدها أن الأمر يتعلق بصيغة نموذج لأغراض دعائية؛ كان على الإماميين أن يدافعوا عن أنفسهم في مواجهتها. كان جعفر الصادق معروفا في الكوفة بالفعل بأنه لم يظهر أمام الزوار بالضرورة، وإنما ـ مثله مثل الخليفة ـ تحدث معهم جالسا خلف ستارة (الكشي ٢٨٥ و ٢٨٦، ـ ٥؛ الأغاني {٧} ٢٥٢، ٧).

(٢) غابريللي، Poésie religieuse 24.

(٣) النص ٢٣، ح؛ المزيد حول هذا في الفصل ت ١.٤.٣.١.١.٤ و ١.١.٢.٤.

(٤) النص ٢١، ز. لا يلعب صحابة النبي «الطيبون»، أتباع علي بحسب سلمان الفارسي إلخ، أي دور لدى الجارودية كما يبدو واضحا. بل بقي هؤلاء بالنسبة للقانون الإمامي دون أهمية.

(٥) النص ٢١، س.

حاسما في الظاهر، فما كان المرء ليستطيع أن يعثر على الأكثر تضلعا وعلما بين العدد الكبير من المرشحين. وأكثر من هذا فإن الله يعطي العلويين رأيهم من خلال الإلهام؛ يعرفون من خلال ذلك ما عليهم فعله في اللحظة الحاسمة[1]. إلا أن هذا لا يعني ثانية ـ خاصة حين نفكر في الطابع الحزبي لمصادرنا ـ إنهم يعتمدون بالضرورة على الإلهام وحده؛ فالإلهام يساعدهم ببساطة على أن يعثروا على ما هو صحيح في الفوضى القانونية لتلك الفترة بما في ذلك منح حديث غير علوي مكانة.

بذل الهيدروغرافيون الروافض جهدا كبيرا لإساءة فهم هذا الموقف. تجاهلوا عتبة سن البلوغ واستمعوا من ذلك أن العلوي لا يزال في الحفاظات نفس العلم الذي للنبي[2]. في ما عدا هذا خطر لهم «المتطرف» عبدالله بن معاوية الذي قال **إن العلم ينبت في قلبه كما تنبت الكمأة والعشب**[3]؛ من هنا أعطوا لأنفسهم الحق في القول إنه بحسب رأي الجارودية ينبت العلم في صدر العلويين المتضلعين في القانون كما تنبت البذور من خلال المطر[4]. تسلى الجاحظ بهذا بعد ذلك، أن يقلب المذهب إلى ما هو مضاد للثقافة وينسبه بشكل عام إلى الشيعة؛ إنه يجيب بأن أولئك الذين يتوقع منهم الإلهام أعيقوا عن الدراسة[5]. ولم تترك المناقشة أثرا

---

(١) النص ٢١، س ـ ط.

(٢) النص ٢٢، س ـ ش. لو كان الجاروديون قد أرادوا أن يقولوا هذا لكانوا قد استشهدوا بمثال عيسى (الآية ٣٠ من سورة مريم).

(٣) الأشعري، مقالات ٦، ٤ وما بعدها. كان الكثيرون من الزيديين الأوائل قد انضموا إلى عبدالله (أنظر الصفحة ٢٥١).

(٤) النص ٢٢ ض. ينسب ابن الداعي هذا إلى فضيل الرسان وأبي خالد الواسطي (تبصرة ١٨٦، ٤ وما يليها). يجعل الشهرستاني من هذا أن علمهم فطرة (١١٩، ١١/ ٣١٥، ٣). ومن ناحية أخرى يدع المرء عبدالله بن الحسن، والد النفس الزكية يصرح ضد هذا. (ابن عساكر، تأريخ دمشق، عين ١٥١ وما يليها، حيث يرد يُنبت بدلا من ينكث).

(٥) قارن العبارة المقتبسة من كتابه فضيلة المعتزلة لدى الخياط، انتصار ١١٠ وما يليها وعلى العكس جدل ابن الراوندي الذي سبقها.

في المصادر الزيدية اللاحقة[1].

٢.١.٣.٢.٢.١ صوغ الفكر الجارودي

لا يكاد تبلور هذا التنوع المطالب به في الايحاءات القانونية مع الزمن ثانية حول أشخاص قليلين فقط وخاصة حول زيد بن علي يثير الدهشة. في هذا الترتيب وجدت «المدرسة» الطريق إلى ذاتها. لم يكد أبو الجارود يساهم في هذا التطور كما رأينا؛ الاستشهادات بزيد في أعماله قليلة بشكل واضح. كان التحول في الدرجة الأولى من عمل **أبي خالد عمرو**[2] **بن خالد الواسطي القرشي** مولى للهاشميين[3]، روى في نفس الوقت عن محمد الباقر[4]، وكذلك أيضا عن أبي الجارود[5]. كانت له في الكوفة قرب مسجد سماك دار[6]؛ ولكن أصبح الوضع بالنسبة له صعبا مع مرور الزمن فانتقل إلى واسط. سمي منذ ذلك الحين «المهاجر»[7]. ساء وضع الهاشميين في العراق بعد موت زيد؛ رُحِّلوا بأمر من هشام إلى المدينة ووضعوا هناك تحت المراقبة[8]. لفت أبو خالد الانتباه لأنه «زور الحديث». هذا ما أخبر به وكيع بن الجراح في ما بعد، فرغم ميول هذا المؤيدة لعلي؛ لم تناسبه هو أيضا الطريقة الجديدة[9]. لم تتحسن سمعة أبي خالد

---

(١) قارن بوجه عام مادلونغ، قاسم ٤٥ وما يليها.

(٢) الخبر لدى النوبختي ٤٨، ١٥، أن اسمه يزيد هو خطأ بالتأكيد. النص في المتوازية لدى القمي (٧١، - ٧) تالف تماما في هذا الموضع.

(٣) تهذيب التهذيب {٨} ٢٦ رقم ٤١.

(٤) بحشل، تأريخ واسط ٢١٦، ٢ وما بعدها.

(٥) الكشي ٢٣١ وما يليها.

(٦) المصدر السابق ٢٣٢، ٢. سمي باسم أحد صحابة النبي سماك بن مخرمة الأسدي (الطبري {١} ٢٦٥٣، ٣؛ ابن عبدالبر ٦٥٢ رقم ١٠٦٢).

(٧) ميزان {٢} ١٣٩، ١.

(٨) ناگل، دراسات ١٣٤ وما بعدها.

(٩) ميزان رقم ٦٣٥٩، يتصدر وكيع سلسلة منتقدي خالد لدى گريفيني، Corpus Iuris clxxix جمع گريفيني مشكورا جميع الملاحظات البيوغرافية أيضا.

لدى المحدّثين السنة بعد ذلك. لقد رفض بالإجماع[١]؛ يُدّعى أنه اشترى صحفا من الصيادلة واستخدمها مادة لمحاضراته[٢]. أغفل المرء اسمه بين حين وآخر في الإسناد[٣]. لم تبدُ نقاط ضعفه خلال حياته بهذا الثقل كما هو واضح[٤]. يسميه ابن النديم وكذلك فضيل الرسان متكلما[٥]. لكنه لا يذكر له كتابا إلا في فصل حول الفقه[٦]. بحسب البخاري فإنه مات بين ١١٠ و ١٢٠[٧]. إلا أن هذا مبكر جدا بالتأكيد؛ كان يتواجد في محيط النفس الزكية في المدينة[٨]، وهو مهما يكن قد أخذ الحديث عن سفيان الثوري (المتوفى في ١٦١/٧٧٨)[٩].

نشر العمل الفقهي المذكور من قبل ي. غريفيني كـ "Corpus Juris" di Zaid ibn 'Ali و La più antica raccolta di legislazione e giurisprudenza musulmana finora ritrovata[١٠] كذلك أبدى بيرغستريسر في عرضه[١١] وشتروتمان في تحليله المفصل[١٢] شكا إزاء النسبة إلى زيد[١٣]. صحيح أن أبا

---

(١) هكذا لدى ابن حنبل، علل ٥٦ رقم ٣٢١؛ ابن حبان، المجروحون {٢} ٧٦، ٣ وما يليها؛ العقيلي، ضعفاء {٣} ٢٦٨ وما بعدها رقم ١٢٧٤.

(٢) ميزان، في الموضع المذكور. يترجم شتروتمان صحف بـ «ورق تغليف» (الإسلام ١٣/ ١٩٢٣/ ٢٥)؛ إلا أن هذا يبدو لي جريئا في وقت لم يكن الورق فيه في العالم الإسلامي موجودا. لا يجوز للمرء أن يستخلص مع گولدتسيهر من هذا الموضع أن الحديث بيع يومذاك على ورق مسودات (هكذا في: مجلة الجمعية الألمانية الشرقية ٥٠/ ١٨٩٦/ ٤٧٧).

(٣) هكذا حسن بن ذكوان في ميزان رقم ١٨٤٤. أنظر حول الأخير الفصل ب ٢.٢.٦.٣.١.١.

(٤) قارن قائمة تلاميذه لدى گريفيني.

(٥) فهرست ٢٢٧، ٥ (كتبت أبا خلف خطأ). قارن الشهرستاني ١١٩، ٩/ ٣١٤، ٧ و ١٤٥، ٦/ ٤١٣، ٥.

(٦) المصدر السابق ٢٧٥، ـ ٥ وما بعدها.

(٧) تهذيب التهذيب {٨} ٢٧، ١١ وما بعدها.

(٨) مقاتل ٢٩٤، ٨ وما بعدها.

(٩) گريفيني ١٧٥.

(١٠) ميلانو ١٩١٩. طبعة أخرى، القاهرة ١٣٤٠ تحت عنوان مسند الإمام زيد بن علي؛ طبع مجددا في بيروت ١٩٦٦. ترجمه G. H.Bousquet, Recueil de la Loi Musulmane de Zaid ben Ali الجزائر ١٩٤١. قارن أيضا سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٥٥٨.

(١١) في: جريدة الأدب الشرقي، لايبزك ـ برلين ٢٥/ ١٩٢٢/ ١١٤ وما يليها.

(١٢) في: الإسلام ١٣/ ١٩٢٣/ ١٨ وما يليها.

(١٣) أقل وضوحا د. سانتيلانا في مقاله النقدي الطويل في: Rivista degli Studi Orientali, Rom ٨/ ١٩١٩=

خالد يرجع كل حديث عن زيد وأسلافه إلى علي؛ لكنه يحمل مع المادة التي يأتي بها رؤية عراقية بشكل كبير. وعلى العكس كان زيد في الحجاز في وطنه وقد درس هناك، إذا صح أنه كان متضلعا في القانون. رأى المرء المشكلة في ما بعد وقد جُعِل أبو خالد نفسه يؤكد أنه زار زيدا في المدينة قبل خمس سنوات من مجيئه إلى الكوفة، وقضى معه بضعة أشهر؛ وقد جعله خلال ذلك يتلو عليه كل حديث أكثر من مرة[1]. بالطبع بقي كونه الوحيد الذي يمتلك هذه المادة أمرا مثيرا للدهشة. ولكن هنا أيضا وجد المرء حجة: كان تلاميذ زيد الآخرون قد قتلوا جميعا[2]. لم يجعل أبو خالد في ما عدا هذا النظام يسود كثيرا؛ صحيح أنه أعطى لرواياته علامة موحدة، لكنه أعاد الرواية في ما عدا هذا أكثر من مرة وبطرق مختلفة. وقد جمعها تلميذه إبراهيم بن زبرقان التيمي (المتوفى في ١٨٣/ ٧٩٩) بطريقة منظمة أول مرة[3].

قصة نقل النصوص الأخرى المبكرة مثل نصوص *تفسير مجاهد* أو *تفسير مقاتل* تجعلنا نخمن أن علينا أن نتوقع في الحالة المطروحة أيضا حدوث إضافات وتصحيحات. لا نعرف بالضبط كيف تصرف المرء بمجموعة إبراهيم بن زبرقان. أخذها المؤرخ نصر بن مزاحم (المتوفى في ٢١٢/ ٨٢٧)؛ ولأنه لم يستشهد دائما بمعلمه كما هو واضح، عومل أحيانا كتلميذ مباشر لأبي خالد[4]. في ملاحظة

= ـ ١٩٢٠/ ٧٤٥ وما يليها، هناك ٧٥٨ وما يليها.

(١) Corpus ٢٦٧، ٤ وما يليها ـ يقول في مواضع قليلة من النص فقط إنه سأل زيدا حول مسألة معينة (رقم ٥٥٥) أو إنه حصل منه على توضيح (رقم ٥٢٤ و ٥٥٧).

(٢) المصدر السابق ٢٦٦، ٦ وما بعدها؛ ترد الملاحظتان في الهامش الذي يشير إلى ناسخ الكتاب وسنة النسخ. لم يلح الكوفي بالطبع أن يموت من أجل قضية زيد.

(٣) مادلونغ ٥٤ وما بعدها. يعتبر سيزگين مثله مثل گريفيني المجموعة القانونية أصلية؛ قارن بصدد الحجج تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٥٥٥ وما بعدها.

(٤) قارن الرواية لدى گريفيني {٦٣} و {١٤٠}؛ حول علاقة التلمذة المزعومة المصدر السابق {١٧٧}؛ إضافة إلى هذا النجاشي ٢٠٥، ٨ وما يليها. يرجع إلى أبي خالد مباشرة في موضع من كتابه وقعة صفين أيضا (الصفحة ١٥٠، ٥).

للتحرير يظهر في الصورة بعد ذلك عبدالعزيز بن إسحق بن البقال(٢٧٢/ ٨٨٥ ـ ٣٦٣/ ٩٧٤)، وهو قاض في بغداد، في بداية العهد البويهي[١]؛ وضع القانون العام مقابل بعض الفصول ذات المحتوى العام التي ألحقت به[٢]. من المفيد نظرا لهذا الكشف استخراج الخطوط العريضة فقط موقتا.

المؤلف جبري وخصم لدود للقدريين[٣]. وفي نفس الوقت يلوم معهم دائما المرجئيين والخوارج أيضا[٤]. إنه يقدر جدا المنطق البشري؛ إلا أنه لا ينشأ إلا عندما تكون التعليمات السابقة قد ثبتت بقصبة الكتابة والحبر. والله لا يمنحها أيضا إلا لمن يحب[٥]. ولا يجوز استخدامها في علوم القانون قبل كل شيء، على الأقل ليس كما فعل أبو حنيفة أو البتريون أيضا[٦]. لا أثر للقياس أو الاجتهاد في العمل بكامله؛ تنتظم الروايات لديه واحدة بعد الأخرى دون تعليق. يحذر في موضع منه من الجهلاء الذين ينظر إليهم كقدوة ويقصدون من أجل المعلومات، لكنهم يتحدثون وفق رأيهم الشخصي ويتركون السنن جانبا؛ حتى أنهم يضلون ويضللون فتهلك الأمة في ذلك[٧].

إلا أن الجبرية لا تمضي إلى الحد الذي يضمن الجنة لمجرد الانتماء إلى الشيعة. على المرء أن يكفر عن خطاياه؛ فتكون قد محيت مهما كانت عظيمة[٨]. من أصر حتى نهاية حياته على مذهب ضلال: قدري أو مرجئي أو عدو محارب

---

(١) حوله گريفيني {٩٦}.

(٢) گريفيني ٢٦٥ وما يليها، مع عبارة *تم الكتاب*. ما إذا كان يحق له من أجل ذلك أن يعتبره محررا للنص، كما تفعل الطبعة القاهرية (جَمَعه. . .) فهي مسألة يجب أن نتركها الآن.

(٣) شتروتمان في: الإسلام ١٣/ ١٩٢٣/ ٤٢ وما بعدها؛ مادلونغ ٥٥ وما بعدها؛ فان أس، بين الحديث وعلم الكلام ٥٨ وما بعدها والفهرست تحت اسم زيد بن علي. يبدو لي موضع تساؤل ما إذا كان المذهب القدري قد اعتبر زندقة في عهد أبي خالد. (الصفحة ٢٨٧، ٩ وما بعدها).

(٤) Corpus رقم ١٦٠، ٣٢٦ و ٣٩٤.

(٥) المصدر السابق رقم ٩٧٧، كحديث قدسي.

(٦) أنظر حول الاجتهاد لدى البترية الصفحة ٢٤٢؛ لدى سليمان بن جرير، أنظر الفصل ب ٢. ٤. ٣. ١.

(٧) Corpus رقم ٩٩٢.

(٨) المصدر السابق رقم ٩٩٢.

لأسرة النبي لا ينبغي أن يكرم بصلاة على نقالته ـ إلا إذا كان ذلك لا يمكن تجنبه[١]. ستكون هذه الصلاة رجاء من أجل مغفرة ذنوبه، غير أنه ينتمي إلى أولئك المتأولين الذين يتمادون إلى درجة العصيان والفسق وكما قال الأشعري[٢]، كان الزيديون السابقون يعتبرونهم كفار نعمة. إلا أن هذا المصطلح مثل مصطلح *فاسق* أيضا لا يصادفه المرء في *مجموعة القوانين*. ولم يكن ثمة ما يدعو لمعالجة نظرية الخطيئة في هذا السياق.

يخبرنا عن نظرية الخطيئة مجتزأ من مخطوطة مختلف عليها منتشرة تحت اسم زيد بن علي، ضد المرجئة[٣]. يجد المرء المرجئة هناك كاولئك الذين لديهم أمل لكل من ارتكب خطيئة كبيرة من النوع الذي أقر الله النار عقابا عليها، هنا يتماهى الإرجاء بالرجاء. يجب أن «تكمل الأعمال الإيمان»[٤]؛ الفاسق غير مؤمن وذلك ليس فقط بمعنى أنه يشك في رسالة محمد، وإنما يرفض أمر الله ورسوله[٥]. ما إذا كان هذا يتفق مع أقوال مجموعة القوانين ويعود بذلك إلى نفس المحيط فهو أمر لا بد من التفكير فيه وفحصه بالتفصيل. نفى شتروتمان هذا؛ وحاول مادلونغ تسويته (وهو خلال ذلك يعيد حجة شتروتمان بشكل غير صحيح، قاسم ٦١، ولهذا أيضا يعبره دون أن يقترب منه في الجدل). يستطيع المرء أن يقف عند كون غير المؤمنين، كما عُرِّفوا هنا، كفار نعمة؛ لكن المصطلح لم يستخدم هنا وقد جعل استخدامه غير ممكن في الواقع من خلال مساواة كفرهم بكفر الشيطان[٦]. إلا أنه لا يجوز للمرء استخدام عدم التطابق هذا كدليل على تفكير قديم. إن

---

(١) المصدر السابق رقم ٣٢٦.

(٢) مقالات ٧٣، ١٤ وما بعدها. حول معنى متأولين أنظر الفصل ب ٢.٢.٥.٤.

(٣) محفوظة في طبعة برلين، كلازر ١١٦ (= أهلواردت ١٠٢٦٥). وقع في ملاحظة تأريخ المخطوطات الإسلامية سهو في القراءة؛ يجب أن تكون الصفحة ١أ ـ ٤ ب بدلا من الصفحة ١ ـ ١١٦.

(٤) أنظر حول أسلوب التعبير هذا الصفحة ٢٠١.

(٥) قارن الملخص لدى شتروتمان في: الإسلام ١٣/ ١٩٢٣/ ١١ وما بعدها ولدى مادلونغ، قاسم ٦٠.

(٦) قارن قاسم ٦٠ استنادا إلى الصفحة ٢ ب.

اشتقاقا خاطئا عن الإرجاء والتصور عن *استكمال الدين* تحدد سنة ١٣٠ كأسبق تأريخ محتمل؛ بهذا يتعين رفض زيد بن علي كمؤلف. السؤال متى وأين دخل مصطلح كفر النعمة الذي كان موجودا في الإباضية إلى الزيدية سيبقى موقتا دون جواب[١].

يلفت النظر في هذا السياق بوجه خاص أن مؤلف المجموعة القانونية لم يشأ أن يسمي خصوم علي سواء في معركة الجمل أو في صفين أيضا وبعد ذلك في النهروان كفارا؛ إنهم فقط *الفئة الباغية*[٢]. هذا أكثر اعتدالا مما يدعي بعض الهيدروغرافيين عن الجارودية والزيديين وحسب[٣]. هذا يتطابق مع حذر معين في البرنامج السياسي. حين ينتفض علوي ويثبت بهذا أنه إمام فإنه يقف إلى جانب العدالة[٤]؛ ومع ذلك تحصر وصية *الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر*، التي يتبعها في ذلك[٥]، باللسان والقلب، دون استلال السيف[٦]. يجب أن يبدأ الإمام بالعمل إذا كان لديه أتباع لا يقل عددهم عن أتباع محمد في بدر على الأقل، أي ٣١٠[٧].

تمت القطيعة مع البترية في قانون الشعائر. إذا كان ثمة شيء يسبب السكر مثل نبيذ التمر فإن كمية منه مهما قلت محرمة[٨]. في صلاة الميت خمس تكبيرات مناسبة، وإن كان لا بد من الاعتراف في نفس الوقت بأنه لم يكن لدى علي

---

(١) يبرزه أبو يعلى مثلا إلى جانب الأشعري أيضا (المعتمد ١٨٩، ٧ وما بعدها). وجده المرء في موعظة مزعومة لعلي (الكليني، الكافي {٨} ٢٤، ١). طبقا لهذا اعتبرت المعمورة الإسلامية ك دار كفر نعمة (الأشعري، مقالات ٤٦٣، ١٦). قارن أيضا الفصل ب ٢. ٢. ٥. ٧.

(٢) Corpus رقم ٩٨٠.

(٣) أنظر الصفحة ٢٣٩ والتي تليها والصفحة ٢٤٥، الهامش ٤٥.

(٤) قارن الأضداد أهل العدل ـ الفئة الباغية في رقم ٨٧٣.

(٥) مواضع في Corpus حول هذا لدى مادلونغ ٥٦، الهامش ٧٩.

(٦) Corpus رقم ٩٩٤. أنظر المزيد حول هذا في الفصل ب ٢. ٢. ٨. ٢.

(٧) المصدر السابق رقم ٨٧٣. قارن حول هذا الأشعري، مقالات ٤٦٦، ١٠ وما يليها.

(٨) المصدر السابق رقم ٨١٥ وما يليه.

ممارسة ثابتة[1]. كان عيسى بن زيد قد بدأ لهذا السبب على أية حال نزاعا مع إبراهيم بن عبدالله قبل الانتفاضة وحتى أنه كف عن أن يكون من أتباعه[2]. كان التيمم قد جاء به النبي بعد نزول سورة المائدة[3]. مما يلفت النظر أن ابنا لحسن بن صالح بن حي الذي طبق التيمم أثار استنكارا في أوساط الجاروديين؛ لم يصلِّ المرء وراء مثل هذا الضال[4]. تناسب هذه الصرامة صفات طهرانية معينة: لم تُستَهجن لعبة الحظ فقط وإنما أيضا الشطرنج، والموسيقى والغناء خاصة[5]. يبدو أن الجاروديين قد اعتنوا عناية خاصة بالصلاة الليلية[6]؛ وقد طالبوا الإمام أيضا بالزهد[7].

نملك إلى جانب المجموعة القانونية *تفسير غريب القرآن* الذي ينسب إلى زيد بن علي نقلا عن أبي خالد. إلا أن المناقشة هنا تدور مؤقتا استنادا إلى بعض الملاحظات التي سجلها شتروتمان اعتمادا على الناشر برلين غلازر ١١٦ (= آلفاردت ١٠٢٣٧)[8]. كشف هذا خلال ذلك أيضا بضعة متوازيات في الكلمات حول المجموعة القانونية. إلا أن مادلونغ صحح له في نقطة مهمة: التعليق مثل المجموعة ذو توجه قدَري[9]. ثم يلفت تفسير االتشبيهات تفسيرا مجازيا النظر؛ من لا يفعل هذا يسمى مشركا[10]. قد يربط المرء هذه العقلانية مع مادلونغ بذلك الاحترام الكبير للمنطق الذي يمكن العثور عليه في المجموعة القانونية[11]؛ لكن

---

(١) المصدر السابق رقم ٣١٢ وما بعده.

(٢) مقاتل ٣٣٥، ١ وما يليها و ٤٠٥ وما يليها.

(٣) Corpus رقم ٦٠. المقصود هو الآية ٦ من سورة المائدة؛ حول هذا باريت، تعليق ١١٥ وما بعده و بيلات في إنسكلوبيديا الإسلام الطبعة الجديدة {٦} ٧٠٩ وما بعدها تحت *المسح على الخفين*.

(٤) مادلونغ ٥١ إستنادا إلى مقاتل ٤٦٨، ٢ وما يليها.

(٥) Corpus رقم ١٠٠٠ ـ ١٠٠٥.

(٦) هكذا يستطيع المرء أن يفهم ملاحظة الطبري {٣} ٧٤٤، ٦ وما بعدها.

(٧) النص {٣} ٢٣.

(٨) في: الإسلام ١٣/١٩٢٣/٦ ـ ٩. مخطوطتان أخريان في تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٥٥٧.

(٩) قاسم ٥٧ وما بعدها.

(١٠) شتروتمان، المصدر السابق ٧ وما بعدها.

(١١) قاسم ٥٨ وما بعدها.

ملاحظة شتروتمان حول عدم وجود أي هجوم في النص القانوني على المشبهين[١] تحتفظ بأهميتها. وبصورة أكبر حين اعتقد أبو خالد بالصورة الإلهية واستشهد في ذلك بالآية الخامسة والثلاثين من سورة (ق) التي استند إليها المشبهون مرة بعد أخرى[٢]. صحيح أن مثال مقاتل بن سليمان يظهر أن التأويل المجازي والتشبيه غير مستبعدين[٣]. لكن معلقنا يضفي أهمية كبيرة على المظهر المجازي؛ فهو قد تناول تلك المواضع الغريبة عليه فقط، أي التي بدت بحاجة إلى تفسير. في هذا لا تقدم فرضية مادلونغ أيضا أي عون، لقد رأى أبو خالد أنه في كل من عمليه أمام روايتين مختلفتين. المؤلف بالطبع هو جامع، وقد أكد شتروتمان من قبل أن غالب الملاحظات التأويلية يجدها المرء حرفيا لدى الطبري. لكنها موجودة هناك بين غيرها؛ وعلى العكس فالمؤلف الزيدي قد اختار، وهذا الاختيار هو ما ينبغي شرحه. سنضطر إلى ترك مسألة نشوء هذا النص مفتوحة حتى نصل إلى مقارنة دقيقة[٤]. كلما ازدادت مساهمة أبي خالد الواسطي، كلما محيت الذكريات بصورة أقوى عن شخص تكرر ذكره إلى جانبه[٥] ولم يكن يصغره في السن بكثير: **منصور ابن أبي الأسود الليثي** مولى لبني ليث، عرف كتاجر[٦]. يصنفه ابن سعد في الطبقة السادسة من الكوفيين التي تبدأ بسفيان الثوري؛ يفترض أن منصورا قد عاش حتى النصف الثاني للقرن الثاني. عرف السنة موقفه جيدا[٧]. نقل عن الأعمش حديثا

---

(١) المصدر السابق ٤٢ وما بعدها.

(٢) الفسوي {٣} ٣٩٥، ـ ٤ وما يليها في حديث له عن زيد، يرجع إسناده ليس إلى علي فقط وإنما إلى النبي. أنظر حول الوثيقة القرآنية الفصل ث ١ . ٢ . ٣.

(٣) أنظر الفصل ب ٣ . ١ . ٢ . ١ . ١ . ٢ . ١.

(٤) تبدو لي صفات الذات وصفات الفعل التي ترد في المجموعة القانونية إضافة لاحقة.

(٥) النوبختي ٥١، ٨، القمي ٧٤، ٥؛ ابن النديم ٢٢٧، ٥ (حيث ينبغي إضافة أبي)؛ الناشئ، أصول النحل ٤٢، ١٠؛ الشهرستاني ١٤٥، ٦/ ٤١٣، ٦ (هنا أيضا بغير أبي).

(٦) ابن سعد، طبقات {٦} ٢٦٦، ١١ وما بعدها؛ هناك أيضا أخوه صالح بن أبي الأسود غير المعروف أيضا. إلا أن الأردبيلي يمنحه لقب الخياط ({٢} ٢٦٤ ب).

(٧) قارن مثلا ميزان رقم ٨٧٧٠؛ تهذيب التهذيب {١٠} ٣٠٥ رقم ٥٣٣.

عدوانيا جدا محتواه إن أخرج الدجال تبعه من كان يحب عثمان ، وإن كان قد مات آمن به في قبره[١]. مما يثير الدهشة أكثر أن المرء، كما يشهد ابن سعد، اعترف بنقله بشكل عام ـ يثير الدهشة أيضا لأنه يفترض أن ينقل وفق المبادئ الجارودية من العلويين فقط. هناك حيث فعل هذا رجع أيضا إلى جعفر الصادق؛ عرف الإماميون «كتبا» له حفظت فيها هذه المادة بالذات[٢]. يبدو أنه وقف قليلا بين الأحزاب.

٢.١.٣.٢.٢.٢ التطور اللاحق

والآن لم يبق تأثير أبي خالد غير مشكوك فيه كما يستطيع المرء أن يستنتج من طبيعة أعماله. أوضح شتروتمان أن المؤلفين الزيديين المتأخرين مثل قاسم بن ابراهيم تخلوا عن الآراء التعليمية للقانون[٣]. وعلى العكس أصبح *التفسير* مشكلا مثل ذلك الذي لأبي جارود لأن الزيدية رجعت مع الزمن عن القدر[٤]. في قائمة لتلاميذ زيد ربما كانت ترجع إلى بداية القرن الرابع لا يظهر أبو خالد على الإطلاق[٥].

لم تكن الجارودية مطابقة للزيدية المتأخرة. صحيح أن الجاروديين ساندوا الثورات العلوية دون تحفظ كبير كالذي للبتريين المتأنين: في البدء ثورة النفس الزكية[٦]، ثم ثورة محمد بن جعفر أو قائد مرتزقته أبي السرايا في سنة ٢٠٠/ ٨١٥

---

(١) الفسوي {٢} ٧٦٨، ١٠ وما يليها؛ لا ينطق اسم عثمان هناك.

(٢) النجاشي ٢٩٤، ١٤ وما بعدها. هل هو نفسه ذلك العراقي الجارودي الذي ذكره ابن الصفار، الذي قام كتاجر برحلات إلى ما وراء النهر وكان مع أخيه من حلقة معارف جعفر الصادق؟ (بصائر الدرجات ٢٤٩ وما بعدها رقم ١٦).

(٣) في: الإسلام ١٣/ ١٩٢٣/ ٣١.

(٤) مما يلفت النظر أن تفسير ابن جارود حفظ من خلال عمل إمامي. ولكن كان لا يزال هناك بعض الوقت حتى الانعطافة. انتهت رواية تفسير أبي خالد لدى محمد بن منصور المرادي الذي عاش في الكوفة والذي كان مثل معاصره الأكبر منه سنا أحمد بن عيسى (١٥٧/ ٧٧٣ ـ ٢٤٧/ ٨٦١)، حفيد زيد، خصما للإرادة الحرة (مادلونغ ٨٠ وما يليها؛ شتروتمان في: الإسلام ١٣/ ١٩٢٣/ ٦).

(٥) شتروتمان، المصدر السابق ١٦.

(٦) شارك فيها أيضا اثنان من أبناء زيد، عيسى وحسين. بل ربما كان الأخير قد قتل يومذاك (قارن فان آرندونك، Opkomst ٥٥ والهامش ٤ مع R. Traini, Sources biographiques des Zaidites ١٢١ رقم=

ـ ٨١٦[١]، ثم ثورة محمد بن القاسم بن علي الذي ظهر في سنة ٢١٩/ ٨٣٤ في طالقان[٢]، وأخيرا ثورة أيوب بن عمر بن يحيى بن الحسين، الذي حاول حوالى ٢٥٠/ ٨٦٤ أن يجد خلاصه في الكوفة ثانية[٣]، وثورة الحسين بن محمد بن حمزة الذي أخفق أيضا بعد عام من ذلك في نفس المكان. في التقرير حول هذا الحدث الأخير يجري التمييز بين الزيديين والجاروديين[٤]. يتعامل الخياط بعد ذلك بوقت قصير بنفس الطريقة[٥]. عدا هذا يتناول المفيد حججهم بالمناقشة[٦]، وحتى أحمد بن موسى بن طاووس بعده بوقت طويل[٧].

٢.١.٣.٢.٣ المجموعات الزيدية الصغيرة المبكرة

لأن الزيدية كمذهب قائم بذاته لم تكن في النصف الأول من القرن الثاني

= ٥١٤). ولكن ينبغي على المرء هنا ألا يغفل المقاومة الايديولوجية التي انتفضت في أوساطها ضد أبناء عبدالله بن الحسن «الليبراليين» (قارن فيسكيا فاگليري في: فرانسيسكو غابريللي ٣٢٨ وما بعدها؛ أيضا الصفحة ٢٦٥ من هذا الكتاب).

(١) على الأقل كان محمد بن جعفر في المدينة محاطا بالجاروديين (مادلونغ ٥١). حول هذا الفصل ت ١.٢ من هذا الكتاب.

(٢) مادلونغ ٧٩ استنادا إلى أبي الفرج، مقاتل ٥٧٨، ٥ وما يليها؛ أيضا المنصور بالله، الشافي {١} ٢٧٢ وما يليها.

(٣) الوقت غير مؤكد بشكل يلفت النظر: ٢٥٠ بحسب الطبري {٣} ١٥١٥، ١٦ وما يليها وإبراهيم بن هلال الصابئي، تاجي ٦٠٨، ١٢)؛ ٢٤٨ بحسب المسعودي، مروج {٧} ٣٣٠، ٨ وما يليها{٥}٦١ رقم ٣٠٢٢)؛ ٢٤٧ بحسب مؤلف سيرة الهادي إلى الحق (٣٤ وما يليها؛ أيضا ٣٠، ٦، ولكن كتبت هناك ٢٥٩ خطأ). على المرء أن ينتبه إلى استعمال اسم عمر. ـ قارن حول التعداد الأشعري، مقالات ٦٧، ١٢ وما يليها؛ نشوان، حور ١٥٦، ٦ وما يليها (بحسب الكعبي) و ٢٥٢، ٣ وما بعدها؛ ابن حزم، فصال {٤} ١٧٩، ٩ وما يليها؛ الشهرستاني ١١٨ وما يليها، ٣١٣، ١ وما يليها. (حول هذا گيماريت، Livre des Religions ٤٦٦)؛ ابن الداعي ١٨٦، ١٠ وما يليها. يبدو أن أبا عيسى الوراق كان المصدر المشترك (ابن المرتضى، منية ٩٠، ٧ وما يليها). تناولت الانتفاضات أطروحة الماجستير لفضيلة عبدالأمير الشامي، تأريخ الفرق الزيدية بين القرنين الثاني والثالث للهجرة (النجف ١٩٧٥)، الصفحة ١٢٣ وما يليها؛ انتفاضة يحيى بن عمر في أطروحة م. فورستنر، خلافة المستعين ٥٠ وما يليها.

(٤) الطبري {٣} ١٦١٧، ٧.

(٥) انتصار ٩٦.

(٦) الثقلان، مطبوعة بعد المفيد، الإفصاح في إمامة علي (قم، حوالى ١٩٨١)، الصفحة ١٧٦ ـ ١٨٠؛ حول هذا مكديرموت، المفيد ٣٨ رقم ١٤٤.

(٧) بناء المقالة الفاطمية ٣٩، ـ ٥ وما يليها. السامرائي. يستشهد في ذلك بمحدثه كلسان الجارودية.

موجودة على الأرجح فإننا لا نستغرب أن نعثر على مجموعات تنسب إليها حقا لكن لا تكاد تكون لها علاقة بوجهات النظر المذكورة حتى الآن. هذا ينطبق مثلا على الحلقات المحيطة بصباح الموزاني ويعقوب بن علي/عدي الكوفي؛ كانت أقرب إلى الرافضة رغما عنهم[1]. كانت توجد أيضا حلقات نسبت في الفترة التي استحدث فيها الهيدروغرافيون مصطلح النظام. ينطبق هذا على أتباع شخص يدعى خلف بن عبدالصمد، الذي يذكره الخوارزمي دون معلومات أخرى[2]، أو على «الطوائف» التي بحث عنها المسعودي لدى أبي عيسى الوراق وآخرين[3]. لسنا في وضع أفضل في ما يتعلق بالنعيمية التي خصها الأشعري بنص قصير؛ لا نجد في أي مكان آخر شيئا عن نُعيم بن اليمان الذي حملت اسمه. إلا أن الأشعري يقدم على الأقل خلاصة لمذهبها: إنها ترى أن الجماعة الأولى قد ارتكبت خطأ واضحا حين نحّت المرشح الأفضل للخلافة جانبا، لكنها لم ترد أن تعتبر هذا إثما مباشرة[4]. كان هذا نفحة من روح البترية، ولكنه صيغ من خلال جدل مباشر مع الجارودية. أما بالنسبة لعثمان فقد كانت المجموعة أكثر صرامة؛ إعتبرت التخلي عنه واجبا مطلقا[5]. كان نعيم غالب الظن معاصرا لهارون بن سعد العجلي ولحسن بن صالح.

يجب على المرء أن يتساءل ما إذا كان عليه أن يقرأ الاسم بطريقة أخرى ألا وهي محمد بن اليمان الكوفي، كما هو لدى المسعودي (المروج {٥} ٤٧٤/ {٤} ٤٥، ١٣ والصفحة التي تليها، غالب الظن اعتمادا على أبي عيسى

---

(١) أنظر الصفحة ٢٨٨ و ٢٩٠.

(٢) مفاتيح العلوم ٢١، ١٢، أبو المعالي، بيان الأديان ٣٥، ٧.

(٣) مروج {٥} ٤٧٤، ٥ وما يليها/ {٤} ٤٥، ٩ وما يليها: مرثدية، أبرقية وعميمية/ نعيمية. الأسماء مضطربة.

(٤) الأشعري، مقالات ٦٩، ٥ وما يليها. المحاضرة لدى برينتيس مذاهب الإمامة ١٧ ليست صحيحة تماما؛ خاصة أنه ورد «غير المؤمنين» بدلا من «المؤمنين».

(٥) القاضي عبد الجبار، مغني {٢٠،٢} ١٨٥، ٣ وما بعدها (حيث ترد قبل ذلك البترية بدلا من التبرئية).

الوراق) وفي بعض المصادر الشيعية المتأخرة (لدى التفريشي والبهبهاني؛ قارن رِتر في الحاشية حول الموضع المقتبس من الأشعري) ثم يكون بإمكاننا أن نجعله مطابقا لمحمد بن اليمان البكري العنزي الذي نقل عن جعفر الصادق، أي أنه عاش في حوالي منتصف القرن الثاني (الأردبيلي {٢} ٢١٩ ب). حينئذ يكون تحديد الكوفة مكانا لهذه المجموعة مثل الكثير من المجموعات الأخرى قد كُفل. من المحتمل أن يكون سليمان بن جرير الرقي قد تعلم منها (أنظر الفصل ب ٢.٤.٣.١). يكون قد جرى تناوله من قبل الهيدروغرافيين بصورة منفصلة فقط لأنه ظهر في الجزيرة. ستكون تسمية النعيمية لدى الأشعري في مصدره عند ذاك قد اشتقت بصورة ثانوية من اسم رئيسها المنقول نقلا خاطئا. إلا أن هذه ربما ترد أيضا لدى المسعودي أيضا (أنظر الهامش ٣)، وهذا فضلا عن ذلك لا علاقة له بمحمد بن اليمان المذكور بعد ذلك بقليل. وإذن على المرء أن يفترض أن المسعودي أوجد شخصا مضاعفا من خلال استخدامه لمصادر مختلفة.

لا شيء يكشف لنا عن الطابع الذي كان لهذه المجموعات. هل كانت حلقات دراسية تشكلت في مساجد معينة أم أن الأمر يتعلق بوحدات فعالة، في مجتمع مجزأ بصورة قوية، تجد نفسها في مبدأ سياسي عام معين، غالبا في صورة تأريخها، ويمكن أن تكون قد كسبت للمشاركة في فترة الاضطرابات ـ مثل بيروت اليوم؟ هل لـ «رؤساء الطوائف» أتباع أم أن هذا مجرد اختراع الهيدروغرافيين الذين جعلوا من كل نعيم نعيمية في الحال، ربما حتى لو لم يكن له وجود؟ كم يمكن أن يكون هذا معقدا، هو ما نريد أن نثبته من خلال مثال أخير.

٢.١.٣.٢.٣.١ الكاملية

يذكر الهيدروغرافيون غالبا ما يسمى الكاملية[1]. كان من الصعب تصنيفها؛

---

(١) الأشعري، مقالات ١٧، ٤ وما يليها؛ ابن حزم، فصال {٤} ٩٦ وما يليها، السكسكي، برهان ٤٢، ٥ وما يليها؛ البغدادي، فرق ٣٩، ٣ وما يليها، ٥٤، ١ وما يليها وأصول الدين ٢٧٩، ١ وما بعدها؛ ٢٨٩، ٦ وما بعدها؛ ٣٣٢، ٣ وما بعدها؛ الشهرستاني ١٣٣، ٨ وما يليها، ٣٦٨، ١ وما يليها؛ =

لأنها كما يزعم لم تتخل عن أبي بكر وعمر وإنما أيضا عن علي. وبهذا بدا أنها لا تنتمي لا إلى السنة ولا إلى الشيعة؛ يستطيع المرء أن يقول إنها اعتبرت جميع المسلمين عدا محمد كفارا. هذه الصياغة المغالى فيها إلى حد ما ترجع إلى الجاهز؛ لكننا نجدها لاحقا في كل مكان. في الحقيقة لم يكن الأمر سيئا إلى هذا الحد: اعتبرت الكاملية أبا بكر وعمر مغتصبين، وعلى العكس فقد أخذت على علي أنه قبل بإبعاده. فقد أخطأ إذ لم يفعل شيئا ضد اتفاق سقيفة بني ساعدة؛ وقد صحح هذا حين رفع السلاح ضد معاوية. كانت الخلافة من حقه بصورة واضحة.

تحرك هذا المذهب في إطار الزيدية. على الإمام أن يُري أفعالا؛ هنا قصر علي. لكن الصياغة الجدلية والمتطرفة لهذا الرأي اكتسبت من خلال الجاحظ مثل هذه المكانة وتحققت في وقت مبكر حتى أن الهيدروغرافيين لم يعودوا قادرين على تبين السياق الحقيقي. لم يعد الاسم يعني شيئا للمجموعات المذكورة سابقا كذلك. صحيح أن البعض كان لا يزال يعرف أن الكاملية ترجع إلى شخص يدعى أبو كامل؛ ولكن يرد في موضع مستتر تماما أن المقصود بهذه الكنية هو معاذ بن الحصين النبهاني من الكوفة[1] ولم يدخل الرواية الهيدروغرافية[2]. لم يترك معاذ ابن الحسين أي أثر سواء في النقل البيوغرافي الشيعي أو السني؛ لم يكن كما هو واضح محدثا. حين جعل الخصوم من الكاملية كميلية للحط من قيمتها استخلص المرء في ما بعد وجود مؤسس طائفة اسمه كُميل. فعل ذلك معدان الشميطي رغم أنه نفسه كان شيعيا[3]، وفي وقت لاحق في ما يبدو المعتزل جعفر بن حرب[4].

= الصفدي، نكت الهميان ١٢٧، ٤ وما يليها؛ نشوان، حور ١٥٥، ٥ وما يليها. أستند في ما يلي على استطراداتي في عالم الإسلام، لايدن ٢٨/١٩٨٨/ ١٤١ وما يليها؛ توجد هناك جميع الوثائق الأخرى.

(١) لدى القاضي عبد الجبار، تثبيت ٢٠١، ١ وما بعدها.

(٢) ولا حتى لدى القاضي نفسه، والذي يقدم في المغني في جدل الهيدروغرافي مجرد صيغة أبي كامل ثانية ({٢٠,٢} ١٧٦، ١٠ وما يليها).

(٣) أنظر حوله الفصل ٢.١.

(٤) كمؤلف للناشئ المتحل، أصول ٤٥، ١٢ وما يليها.

بل أن هذا وسع الاسم وجعله كُميل بن زياد، ليضيف في نفس الوقت أن المقصود ليس قائد جيوش علي المعروف الذي شارك في مثل سنه في انتفاضة ابن الأشعث وأعدم لذلك بأمر من الحجاج[1]. من يجب أن يكون إذن فهو ما لا يكشفه لنا ـ لسبب وجيه؛ كان قد تبع تداعي خواطر سريع.

حين كان معاذ بن الحصين لا يزال معروفا خطر للمرء أن يشتق منه تسمية *الحصينية*. فهي تظهر في الأرجوزة المختارة للقاضي نعمان؛ المذهب الذي يرتبط بها هناك هو مذهب الكاملية، إذا ما صرف المرء النظر عن بعض الإضافات المتخيلة[2]. القاضي نعمان مؤلف متأخر نسبيا، فضلا عن ذلك لم يعط كإسماعيلي حقه من قبل الرواية الفقهية. إنه يشرح الاسم خطأ؛ ويرجعه إلى شخص اسمه حُصين ـ وجود شبحي مثل كميل. مصدر النقل الذي يستند إليه هو الإمامية كما هو واضح؛ فهناك في مقالات القمي يصادف المرء اسم الحصينية، مرة أخرى بالصاد المميزة[3]. لكن المذهب يصاغ بصورة مختلفة؛ إنه ينسحب الآن على أحفاد النبي الحسن والحسين. أغفِل الحسن فهو قد باع حقه لمعاوية. وعلى العكس اعتُرف بالحسين كإمام؛ كان قد تجنب معاوية وطالب بعد ذلك بحقه بانتفاضة. هذا يتطابق تماما مع ما كانت الكاملية تنتظره من علي؛ وسواء من وجهة نظر نظامية أم من وجهة نظر الرواية التاريخية فإن الحصينية والكاملية هما شيء واحد.

إلا أن زحف التأكيد أدى إلى «تحسين» الاسم الملغز: أصبحت الحصينية بالصاد

---

(١) حوله ي. سيزگين، أبو مخنف ١٧٨ وما يليها؛ الطبري {٢} ١٠٩٧، ٩ وما يليها؛ أبو العرب، محن ٢٠٤ وما بعدها؛ الذهبي، ميزان رقم ٦٩٧٨ و تأريخ {٣} ٢٩٣، ٤ وما يليها؛ الحلي، منهاج الكرامة في: ابن تيمية، منهاج السنة {١} (م) ١٨٧، ٨ وما بعدها.

(٢) الصفحة ٢١٠، ٢٠٧٣ وما يليها. قراءة حصينية لدى ناگل في: عالم الإسلام، لايدن ١٥/ ١٩٧٤/ ١٠٦ هي خطأ غالب الظن. قارن الذهبي، مشتبه ٢٤٠، ٨ وما يليها. تنسحب الإضافات على ما يزعم أنه انشقاق مدرسي داخلي حول الموقف من أبي بكر وعمر؛ وقد استنسخ ذاك ببساطة من التناقض بين الجاروديين والبتريين (٢٠٧٩).

(٣) الصفحة ٧٤ ١٤٥.

الحسينية بالسين. كانت هذه الصيغة موجودة لدى النوبختي[1]. إلا أنها لم تدخل إلا في النقل المتأخر لعمله غالب الظن؛ فالقمي الذي لا يزال يكتبها بالصاد، يعتمد عليه. يورد القمي الكاملية والحصينية أيضا وإن كان في مواضع مختلفة تماما؛ لقد جمع بصورة ميكانيكية وحسب ولم يتعرف على العلاقة خلال ذلك. وعلى العكس فقد أورد النوبختي الحسينية فقط؛ فهو قد عرف أن هذا هو المقصود بما ورد في أماكن أخرى تحت اسم الكاملية أو الكميلية، ولذلك كتبها نفسه بالصاد.

تَبْلغُنا بالارتباط بالحصينية أو الحسينية سلسلة من الأئمة. تعترف المجموعة بزيد ابن علي؛ كان على الكاملية أن تفعل هذا أيضا. ثم تبعت أبناءه، يحيى أولا، الذي مات بعد وقت قصير بعد أبيه في جوزجان في القتال مع الجيوش الأموية[2]، ثم عيسى الذي عاش حتى سنة ١٦٦/ ٧٨٣. حين انضم هذا في سنة ١٤٥/ ٧٦٣ إلى النفس الزكية أو أخيه[3] شاركته في هذا التحول. بعد إخفاق الانتفاضة شعرت باليأس؛ وقد ضاع أثرها منذ ذلك الوقت.

هذه قصة عادية. كانت هزيمة النفس الزكية والملاحقة التي أعقبتها خبرة صادمة للكثيرين في العراق[4]. كان ما حدث غير عادي، في وقت لم تكن سلسلة الأئمة قد نشأت. كان للكاملية علاقات مع الحلقة المحيطة بأبي منصور العجلي الذي أعدم في أواخر حكم الأمويين في عهد يوسف بن عمر الثقفي (مسجل ١٢٠/ ٧٣٨ ـ ١٢٦/ ٧٤٤). كان أبو منصور غنوصيا[5]؛ بهذا يطرح السؤال نفسه عما إذا لم تكن «الحياة الداخلية» الفقهية للكاملية مختلفة تماما عما ينتظره المرء من سلسلة الأئمة قليلة الأهمية. سيمكن للبيئة الاجتماعية الآن أن تكتسب ملامح أكثر وضوحا: جمع أبو منصور بمطلبه النبوي حوله أناسا متواضعي الحال خاصة؛

---

(١) فرق الشيعة ٥١، ٩ وما يليها.

(٢) فان آرندونك، Opkomst ٣٠ وما بعدها.

(٣) مادلونغ، قاسم ٥٢؛ أيضا الفصل ٢.١.٣.٢.٢.٢ من هذا الكتاب.

(٤) أنظر أيضا الفصل ب ٢.٢.٦.٣.٢.٢.

(٥) قارن حوله هالم، الغنوصية ٨٦ وما يليها.

أعطاهم الأمل بمعادلة الظلم الاجتماعي. لهذا برر النشاطات الإرهابية التي سماها «جهادا متسترا»[1].

مصدرنا الرئيس في كل هذا هو الجاحظ. إنه يورد في هذا السياق أبياتا من قصيدة معدان الشميطي التي يربط فيها بين الكميلية/الكاملية وأبي منصور[2]. وعدا هذا فإنه يحتفظ في كتابه البيان والتبيين بقصيدة المعتزل صفوان الأنصاري التي يهاجم فيها بشار بن برد بسبب اتصالاته السابقة مع الكاملية[3]. الوثيقة الأخيرة هي الأكبر دلالة في سياق موضوعنا. هناك يرد للمرة الأولى الادعاء بأن الكاملية (لم يذكر اسمها) «**تهجو أبا بكر وتخلع بعده عليا**» أيضا؛ يلمح هناك باستخدام كلمة «الحلول» إلى أفكار غنوصية، وهناك يربط أيضا بذكر ميلاء، مرضعة أبي منصور العجلي، ربطا مباشرا مع حلقته. إلا أن بشار بن برد لم تكن له علاقة تذكر في ما يظن بكل هذا؛ شيء واحد مؤكد هو أن أباه، صباغ طابوق بسيط، كان يتعاطف مع الكاملية/ المنصورية[4]. هذا يعني أيضا أن أبا كامل، مؤسس الكاملية، عاش في العقد الأول من القرن الثاني. لم يكد الجاحظ يبدي أي اهتمام به؛ فما يهمه في هذا الموضع هو بشار بن برد وحده. ولأنه وقف كمعتزل إلى جانب صفوان، زاد من حدة قوله عن الكاملية. فعل ذلك في جملة نثرية قصيرة يسهل استخدامها؛ وهكذا وضع حدود النقل اللاحق.

٢.١.٣.٣ الروافض

لا نعرف كيف وقفت الكاملية من الخليفتين الأولين حقا، ما إذا كانت قد «كفرتهم» بالفعل، كما يدعي الجاحظ أم أنها «طعنت» فيهم فقط كما ورد لدى

(١) النوبختي ٣٤ وما بعدها؛ بالتفصيل الفصل ٢.١.٣.٣.٨.١ من هذا الكتاب.
(٢) الحيوان {٦} ٣٩١، ٣ وما يليها؛ حول هذا پيلات في: Oriens ١٦/ ١٩٦٣/ ١٠٥ وما بعدها.
(٣) النص {١٢} ٢، هناك ٢٣ وما يليها.
(٤) أنظر الفصل ب ١.٢.٢.

صفوان الأنصاري (ولديه بشأن أبي بكر فقط)[1]. لكن الأمر لم يكن في الآخر كبير الأهمية. فهي حين لا تجد مكانا لدى الشيعة فلأنها لم تشجع تقديس علي. مستندا إلى حجج «أصولية» مثل هذا، انتعش خاصة بعد كارثة سنة ١٤٥/ ٧٦٣. كانت ساعة الناشطين بعد هذا الحدث قد انقضت منذ وقت طويل؛ لم تقم انتفاضة علوية في العراق بعد ذلك خلال جيلين تقريبا. سبح الحذرون مع الموجة إلى معسكر *أصحاب الحديث* أو إلى التطرف الفعلي للروافض؛ وبقدر الاختلاف الكبير لهاتين المجموعتين في وجهات نظرهما تشابهتا في اقتصارهما على التفقه غير السياسي. كم اكتسب الفكر الرافضي من الجاذبية بالنسبة لمثقف شيعي عادي ـ كان عليه أن يفكر أيضا في الغالب في ملكه وينشد راحة البال ـ، تبرز بشكل نموذجي في القطيعة بين الأجيال التي حدثت في الأسر البترية. هنا كمثل واضح ابن ثابت بن هرمز[2]، عامر بن أبي مقدام ثابت بن هرمز، مولى لعجل مثل أبيه وقد توفي في ١٧٢/ ٧٨٨ ـ ٧٨٩. يميل ت. ناگل إلى أن يرى فيه أول ممثل لـ «تاريخ مكتوب من أحد المنتسبين» بين الشيعة[3]. كان حقا مؤرخا أكثر من معاصره هشام بن الحكم الذي يمكن ملاحظة نفس الميل لديه[4]. لا تجعل النصوص التي استند ناگل إليها، وجميعها موجود في كتاب الاختصاص للمفيد، التعرف بوضوح عما إذا كان عمرو هو المؤلف بالفعل ممكنا دائما. هذا ليس موضع شك من ناحية الإسناد عدا ما يتعلق بقيامة ترتبط بمحمد الباقر عبر جابر الجعفي[5]، بأسلوب مجرب؛ يتنبأ فيها حول *القائم*، يظهر فيها علي كالسفاح والحسين كالمنتصر[6]. يوجد إلى جانب هذا جزء يصور يوم *السقيفة* من منظور

---

(١) النص {١٢} ٢، ف ٢٨.

(٢) أنظر حوله الفصل ١.٢.٣.١.٢ من هذا الكتاب.

(٣) في: عالم الإسلام، لايدن ١٥/ ١٩٧٤/ ١١٢ وما يليها.

(٤) أنظر حوله الصفحة ٣٧٧ وما يليها.

(٥) أنظر حوله الصفحة ٢٩٤ وما يليها.

(٦) اختصاص ٢٤٩، ١٢ ـ ٢٥٢، ٢؛ حول هذا ناگل ١٢٢.

شيعي ويضع بذلك خلافة أبي بكر موضع السؤال[١]. وأخيرا يوجد هنا نص مسهب جدا يروي فيه علي لرئيس الجالية اليهودية في الكوفة مجيبا على أسئلته، قصصا من حياته؛ يدعي عمرو هنا أنه استند إلى محمد بن الحنفية[٢]. يمكن إضافة وصية علي للحسن إلى هذا[٣]. انصرف السنة مروعين[٤]. توقعوا من عمرو الرأي بأن أربعة من الصحابة فقط لم يقعوا في الكفر بعد موت النبي[٥]. - اعتبر شيعيّا متطرفا أيضا **أبو جعفر يحيى بن سلمة بن كحيل**، المتوفى في سنة ١٦٧/ ٧٨٣ - ٧٨٤، واحد من أبناء ثلاثة لسلمة بن كحيل[٦]، كره نفسه من خلال حديث مفاده أن النظر إلى علي فعل من أفعال الورع[٧]. إلا أن كتاب السيرة الإماميين لم يعيروه التفاتا، مثله مثل الأشعث، ابن عم لحسن بن صالح بن حي الذي قدم عليّا في حديث ككائن سابق للوجود منح محمدا قوة قبل خلق السماء بألفي سنة[٨]. وعلى العكس فقد حظي باهتمامهم سليمان ابن هارون بن سعد العجلي الذي نقل عن جعفر الصادق[٩].

---

(١) المصدر السابق ١٨١، ٥ - ١٨٤؛ أيضا بحار {٢٨} ٢٢٧ وما بعدها رقم ١٤ و ٢٥٣ رقم ٣٦. إضافة إلى هذا ناگل ١١٢.

(٢) المصدر السابق ١٥٧ - ١٧٨، ٢. بالمناسبة لم يحمل النص عنوان محنة *أمير المؤمنين علي*، كما ورد لدى ناگل في الصفحة ١١٢؛ فهذا هو عنوان الفصل لدى المفيد. يورد الأردبيلي كتاب *المسائل التي أخبر بها أمير المؤمنين اليهوديّ* ({١} ٦١٦ ب ١). اسم المؤلف لدى الطوسي عمرو بن ميمون (فهرست ٢٤٥ رقم ٥٣٨).

(٣) بحار {٧٧} ١٦٧، ٢ وما يليها.

(٤) هكذا ورد لدى ابن سعد، طبقات {٦} ٢٦٧، ٦ وما بعدها.

(٥) العقيلي، ضعفاء {٣} ٢٦١ وما يليها رقم ١٢٦٨، ميزان رقم ٦٣٤٠؛ قارن أيضا تهذيب التهذيب {٨} ٩ وما بعدها رقم ١١. قارن بشأن الحكم الإمامي النجاشي ٢٠٦، ٦ وما يليها والأردبيلي، في الموضع المذكور، مع إحالات كثيرة. يجرى الاستشهاد به كثيرا في المصادر الإمامية. (قارن مثلا بحار {١١} ١٠٣ وما يليها رقم ١٠). أرجع بعض رواياته إلى أبيه.

(٦) الفسوي {٢} ٦٤٨ وما يليها؛ حول هذا الفصل ٢.١.٣.٢.١ من هذا الكتاب.

(٧) هل لأن هذه هي مطابقة لصورة الله؟ قارن ميزان رقم ٩٥٢٧؛؛ أقل وضوحا العقيلي، ضعفاء {٤} ٤٠٥ وما بعدها رقم ٢٠٢٩. بوجه عام أيضا تهذيب التهذيب {١١} ٢٢٤ وما بعدها رقم ٣٦٢.

(٨) العقيلي {١} ٣٣ رقم ١٥، ميزان رقم ١٠٠٦.

(٩) الأردبيلي {١} ٣٨٤ آ.

٢.١.٣.٣.١ الزهد وفكر الجماعة

التحفظ السياسي الذي يمارسه المرء الآن كان جعفر الصادق قد عاشه من قبل؛ وحين ينسب المرء إليه الحجج فإن لذلك منطقا معينا. يقال إنه حذر من الثورة التي لا هدف لها؛ كان قد تنبأ بسقوط زيد[١]. حين يريه زيد رسائل الكوفيين التي تطلب منه العمل، تجري بينهما مناقشة مثيرة يطرح فيها موقفهما في مواجهة بعضها طرحا نموذجيا[٢]. وحين تجتمع الزيدية مع المعتزلة بأكملها حول النفس الزكية، يعرف جعفر من «كتبه» أنها لا يمكن أن تفوز[٣]. تستخدم قصة *الصحيفة الكاملة* في إطارها العام هذا الدافع[٤]. كان الحسنيون فخورين باحتفاظهم بسيف محمد؛ ولكن هذا أيضا ليس ضمانا كما يوضح جعفر لزيديين شديدي الحماسة للقيام بعمل[٥]. يتذكر المرء أن نزاعا جرى بين العائلتين في المدينة[٦]، وأن جعفر قال عن أبناء الأعمام مستهجنا: إنهم حاسدون ومتعلقون بالدنيا[٧].

إلا أنه يحق للمرء أن يشك في وجود مبدأ خلف الموقف الذي يتبلور في هذه التصريحات؛ كان جعفر بالدرجة الأولى فقيها غريبا عن العالم، اتضح فيما بعد أنه كان على حق في حذره[٨]. فكر جميع أولاده تفكيرا مختلفا. كانت لإسماعيل

---

(١) الكليني، الكافي {١} ١٧٤ رقم ٥؛ {٢} ٢٢٥ رقم ١٣؛ {٨} ٢٦٤، ٩ وما يليها؛ المفيد، أمالي ١٩، ـ ٧ وما يليها.

(٢) الكافي {١} ٣٥٦ وما يليها رقم ١٦.

(٣) المصدر السابق {١} ٢٤٢ رقم ٧؛ بيقظة أكبر الطبري {٣} ٢٥٤، ١ وما يليها.

(٤) قارن استطرادي في: الإسلام ٦٧/ ١٩٩٠/ ١٨٦.

(٥) الكافي {١} ٢٣٢ وما بعدها رقم ١. أنكر المرء في الكوفة أحيانا كما رأينا (في الصفحة ٢٥٣) حيازة هذه الشارة ببساطة.

(٦) المصدر السابق {٢} ١٥٥ رقم ٢٣؛ قيل هذا عن محمد الباقر من قبل المصدر السابق {٨} ٨٤ وما بعدها رقم ٤٥. قارن حول هذا فيسكيا فاغليري في: فرانسيسكو غابريللي ٣٢٤ و ٣٤٦ وما بعدها وكذلك ف. عمر في: Arabica ٢٢/ ١٩٧٥/ ١٧٢ وما بعدها؛ كان مهما في هذا بقاء جعفر بعيدا عن لقاء الهاشميين في أبواء (أنظر الفصل ب ٢.٢.٦.١.٤).

(٧) المصدر السابق {١} ٢٤٠ وما يليها؛ أكثر تفصيلا المجلسي، بحار {٤٧} ٢٧٠ وما يليها.

(٨) أنظر الصفحة ٣٩٦.

الذي عينه خليفة له علاقة متكتمة مع أبي الخطاب[١]؛ أما عبدالله وموسى اللذان تبعا والدهما بالفعل فقد ساندا النفس الزكية[٢]. اعتبر الزيديون إسماعيل واحدا منهم[٣]، وكذلك ابنا رابعا هو إسحق بن جعفر الذي توفي في سنة ١٥٠/ ٧٦٧[٤]. وعلى العكس يروى في الأوساط الزيدية بصورة منمقة أن جعفر حصل على لقب الصادق من المنصور بالذات ـ لأنه كان مخلصا لهذا إخلاصا حقيقيا كما يبدو واضحا[٥].

كان يمكن للمرء أن يلتقي على أساس هذا الزهد مع المرجئة. ولكن كان سينفصل عنها أيضا مع مرور الزمن. كان قد مضى وقت طويل على أخوة السلاح في ظل ابن الأشعث. صحيح أنه كان ثمة احتكاكات أيضا بعد ذلك دائما. تحتفظ المصادر الإمامية بالخبر القائل بأن «بعض موالي» محمد الباقر مالوا إلى المرجئة[٦]؛ وبالعكس تمسكوا بأن مرجئيين وجهاء عراقيين كثيرين زاروا الإمام في المدينة[٧]. يقال إنه نفسه استخدم مصطلح الإرجاء[٨]. ولكن جعله المرء يلعن المرجئة بعد ذلك[٩]. إنهم كفار وعددهم للأسف كبير[١٠]. فعل جعفر

---

(١) مقاتل ٢٧٧، ٨ وما بعدها؛ استنادا إلى هذا ناگل ٢٥٧.

(٢) قارن Traini, Sources biographiques، {١} ١٥٢ رقم ٦٥١،

(٣) المصدر السابق {١} ١٤٧ رقم ٦٣١. مميز بتأريخ الوفاة ١٣٨، أي سنة انتفاضة أبي الخطاب.

(٤) المصدر السابق {١} ١٤٧ رقم ٦٣١.

(٥) ناگل ٢٦١؛ كذلك ف. عمر في: Arabica ٢٢/ ١٩٧٥/ ١٧٣، الذي يعتبر الخبر صحيحا. حول موقف جعفر بوجه عام جي. ب. تايلر في: الثقافة الإسلامية، حيدرآباد ٤٠/ ١٩٦٦/ ٩٨ وما يليها وساخيدينا، Messianism ١٤ وما يليها.

(٦) الكافي {٢} ٦٨ رقم ٦.

(٧) أنظر الصفحات ١٥٦، ١٥٨ و ١٦٣. المزيد من الأمثلة في الصفحة ١٨٠ و ٣٢٠؛ يتحدث الكشي مباشرة عن مرجئة الشيعة (٢٤٧، ـ ٥).

(٨) أنظر الفصل ١.٣.٣.٣.١.٢ من هذا الكتاب.

(٩) الكافي {٨} ٢٧٦، ـ ٧ وما يليها.

(١٠) بحار {٢٤} ٣٢٦، ١٠. «المؤمنون» بالمقابل أكثر ندرة من «الكبريت الأحمر»، الذي لم يره أحد (المصدر السابق {٤٧} ١٥٩ رقم ٣؛ إضافة إلى هذا الفصل ١.٢.٣.٣.١.٢، الهامش ٤٣ من هذا الكتاب).

الشيء نفسه، بل بلعنة مضاعفة، لأنهم يعتبرون قتلة العلويين مؤمنين[١]. سيكونون يوم القيامة عميا، هذا ما نقله المرء مستندا إلى سلطة علي[٢]؛ المقصود كما يظن أن الله لن ينظر إليهم. ثم تزداد التفنيدات الفقهية أيضا في النصف الثاني من القرن الثاني[٣]. إلا أن ما هو مشترك لدى الكوفيين يبقى حاضرا في الذهن: أبعد عبدالله ابن جعفر بسبب عدم معرفته بموقف المرجئة[٤].

تُدفع حركة الإبعاد هذه إلى الأمام وتكمل من خلال وعي متزايد بالاختيار والشعور بالانتماء الواحد. يقال إن عليّا نفسه قد قال عن نفسه إنه من اختاره الله ليكون قسيم الله بين الجنة والنار[٥]. إنه البوابة إلى السعادة؛ من لا يمر منها فهو كافر[٦]. وهكذا فالشيعي فقط مؤمن[٧]؛ من كانت له هذه العقيدة فلن يضره شيء[٨]. و

لى العكس فمن لا يشارك فهو كفور كما جاء في الآية الثالثة من سورة الإنسان «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا»[٩]. يزعم المرء أنه سمع من محمد الباقر

---

(١) الكافي {٢} ٤٠٩ رقم ١. أن يكون المرجئيون قد استاءوا استياء شديدا من علي وأهل البيت فهو ما ورد لدى الجاحظ، البيان {٣} ٣٥٠، ٥ وما بعدها.

(٢) بحار {٧٢} ١٣٢ رقم ٤.

(٣) أنظر حول شيطان الطاق الفصل ١.٢.٧.٣.٣.١.٢ من هذا الكتاب. جعل المرء جعفر أيضا يجادل ضد مصطلح الإيمان لدى المرجئة (الكافي {٢} ٤٠، ١ وما يليها).

(٤) الكشي ٢٨٢، ٨ وما بعدها، حول هذا الفصل ١.٢.٧.٣.٣.١.٢ من هذا الكتاب.

(٥) *قسيم الله بين الجنة والنار* (الكافي {١} ١٩٧، ١٥)، تعبير ذو معنى مزدوج مقصود؛ يستقرئ المرء منه أن عليًّا «شريك» قسيم الله، شريكه في قدرته على التمييز بين الخير والشر. تنويعات لدى ابن الصفار، *بصائر الدرجات* ٤١٤ وما يليها. عرف السنة القول بصيغة أقل استفزازا: أنا قسيم النار (ابن الأثير، نهاية {٤} ٦١، ١٥ وما يليها). قارن أيضا ابن حنبل، مسند {٤} ١٢٦، ١٢ وما بعدها منسحبة على النبي.

(٦) الكافي {٢} ٣٨٨ رقم ١٦. قارن حول إعلاء شخص علي كورنزومبف أيضا، في: الإسلام ٤٥/ ١٩٦٩/ ٢٧٥ وما يليها بالإحالة إلى نهج البلاغة.

(٧) المصدر السابق {٢} ١٧٢، ٣ وما يليها؛ ٣٦٢ وما بعدها؛ ٣٧٨، ٥.

(٨) المصدر السابق {٢} ٤٦٤ رقم ٣؛ مثلها في الكوفة المرجئي عبيد المكتب أيضا، ولكن هناك منسحبة على الإسلام بوجه عام (أنظر الفصل ٤.٧.١.١.٢ من هذا الكتاب).

(٩) المصدر السابق {٢} ٣٨٤ رقم ٤؛ قارن أيضا {٨} ٥٠ وما بعدها رقم ١٤. أنظر بصدد المعنى =

أن من كان من الشيعة فإن مكانه الجنة[1]؛ وعلى العكس فالناصب ملعون مهما فعل[2]. يخلق الله الشيعة من طين نقي مع ماء عذب، وعلى العكس يخلق السنة من مادة ذات رائحة كريهة؛ حين يخلط لهم شيئا من الطين. الشيعة فقط يصبحون ورعين[3]. لذلك سوف يُدعى الشيعة في يوم القيامة بكنيتهم، أما الناس الآخرون فباسماء أمهاتهم فقط[4]. وحتى حين يكونون قد أخطأوا تنقذهم شفاعة علي[5]؛ أن تكون الشفاعة من نصيب الشيعة فقط فهي بالنسبة للمفيد عقيدة[6].

بل إنهم يعرفون نجاتهم منذ استجوابهم وهم في القبر. حيث يسأل المرء هناك عن الإيمان فقط وليس عن الأعمال[7]. على المرء أن يعرف قبل كل شيء اسم الإمام؛ من لا يعرف إمامه يموت ميتة الجاهلية[8]. يحصل واقفي لم يعد يتعرف على علي الرضا ولذلك لم يشأ أيضا أن يذكر اسمه، يحصل في القبر على ضربة على رأسه[9]. يستهدي السلوك في الدنيا بما يلي: الشيعة «إخوة»، أما المسلمون الآخرون فهم أناس فقط[10]. من كرههم «لوجه الله» يجزيه الله[11]. لا يمد المرء

= المزدوج للكفر الفصل ب ٢.٢.٥.٧.

(١) بحار {٨} ٣٦٠ رقم ٢٦.

(٢) الكافي {٨} ١٦٠ رقم ١٦٢؛ المفيد، أمالي ٩٠، ١٤ وما يليها؛ ملخصا في البحار {٢٧} ١٦٦ وما يليها.

(٣) بحار {٦٧} ١٠٤، ـ ٦ وما يليها، بالارتباط مع سفر طويل عن يوم القيامة لمحمد الباقر. محيت التبعة بكون السني لا يمكن أن يتحول إلى شيعي بالجملة الثانية.

(٤) المفيد، أمالي ١٨٣، ـ ٥؛ قارن أيضا بحار {٨} ٣٦١ رقم ٣٣.

(٥) بحار الأنوار {٨} ٢٢٣ رقم ٢٣.

(٦) أوائل المقالات ٥٢، ٤ وما يليها، ترجمة سورديل ٢٨٤. يواجه ابن الرومي العباسيين بهذا من زاوية نظر شيعية (ديوان {٣} رقم ٨٩٤، ٣٥؛ حول هذا س. بوستاني، ابن الرومي ١٢٣ وفي الصفحة ٢٨٧ من هذا الكتاب). لهذا أيضا يرى المفيد أن «المؤمنين»، هذا يعني الشيعة، يدخلون الجنة دون حساب (أوائل ٥١، ٥ مترجم ٢٨٤).

(٧) بحار {٦} ٢٦٠ رقم ٩٧ ـ ١٠٠.

(٨) الكافي {١} ٣٧٦ رقم ١؛ بحار {٨} ٣٦٢ رقم ٣٩. ملخصا لدى مومن، مقدمة ١٥٧ وما يليها.

(٩) بحار {٦} ٢٤٢ رقم ٦١.

(١٠) الكافي {٢} ٣٦١؛ أيضا ١٧٣ رقم ١١.

(١١) المصدر السابق {٢} ١٢٧، ٦ وما بعدها؛ ملخص في بحار {٦٩} ٢٣٦ وما يليها.

لهم يده؛ من يفعل مع ذلك فعليه أن يتوضأ[1]. لكن الإمام يمثل عليًا على الأرض؛ لهذا يقول له المرء «خذ بيدي (واحمني) من نار جهنم»[2]. إنه «وجه الله»[3]. لذلك لا يجوز لكل واحد رؤيته؛ كان جعفر يجلس لدى الاستقبال وراء ستارة[4]. اندفع المتحمسون للعقيدة يخاطبونه بلبيك، أو تصوروا هذا على الأقل[5]. سارت الخَطّابية إلى الحرب بالنداء لبيك جعفر[6]. يقال إن أبا الخطاب نفسه، من وجهة نظر أتباعه، زار جعفر في رحلة ليلية وخاطبه؛ وهكذا فهو قد قام بإسراء مثل محمد ونظر إلى الله كما في المعراج[7]. أن يكون المرء قد ساوى الإمام بالنبي يبدو بعد ذلك عديم الضرر: حين يعطس فعلى المرء أن يقول صلى الله عليك وليس يرحمك الله[8].

إلا أن الكفر هو كفر واع. من لا يستطيع أن يفكر لا يمكن أيضا أن يصبح مذنبا. القاصرون وأمثالهم الذين لديهم فهم قاصر هم مستضعفون كما جاء في الآية ٧٥ من سورة النساء وهكذا؛ ينبغي النظر إليهم كضعفاء لأنهم لا يمكن أن يكونوا مؤمنين أو كفارا بالمعنى الصحيح[9]. النساء والخدم والأهل الذين لم يطلعوا على «المسألة» لا يجوز استبعادهم من الجماعة كما أشاع محمد بن مسلم

---

(١) كولبيرغ في: Jerusalem Studies in Arabic and Islam, Jerusalem ٦/ ١٩٨٥/ ١٠٤؛ بوجه عام أيضا في: Jerusalem Studies in Arabic and Islam, Jerusalem ٧/ ١٩٨٦/ ١٣٩ وما يليها.

(٢) الكافي {١} ٣٠٧، بو؛ ٣١٢، ٤.

(٣) بحار {١٤} ١٩٢ وما يليها؛ قارن حول علي الفصل ٢.١.٣.٣ من هذا الكتاب.

(٤) أنظر الفصل ٢.١.٣.٢.٢ من هذا الكتاب.

(٥) الكافي {١} ٢٥٤، ٧؛ {٨} ٢٢٥ وما بعدها رقم ٢٨٦.

(٦) ابن منظور، مختصر تأريخ دمشق {٢٠} ١٥٨، ٢ وما يليها؛ مثله السكسكي، برهان ٣٨، ٨ وما يليها. أن يكون خالد القسري قد أحرق شيعة رفعوا النداء في الشوارع كما ورد في الأغاني {١٧} ٢٠، ٣ وما يليها، لا يبدو من الناحية التسجيلية محتملا أبدا.

(٧) بحار {٤٧} ٣٧٨، ٥ وما يليها رقم ١٠١؛ بواقعية أكبر القاضي عبدالجبار، فضل ٢٢٨، ـ ٤ وما بعدها بحسب الخياط.

(٨) الكافي {١} ٤١١، ـ ٦ وما يليها؛ بحار {٢٧} ٢٥٦ رقم ٥ وما بعدها.

(٩) المصدر السابق {٢} ٤٠٤ رقم ١؛ زرارة نقلا عن محمد الباقر.

الثقفي[1] نقلا عن جعفر الصادق[2].

أم أمان، امرأة أعتقها النبي وعاشت مع عائلته[3] ذكرت من قبل محمد الباقر كمثل على أن يكون امرؤ ما من أهل الجنة[4] دون أن يعرف «المسألة»[5]. والأطفال أيضا ليسوا في خطر. طفل مؤمن لا يمكن أن يتأثر بأبوين كافرين إذا لم تُرد الأقدار ذلك[6]. أطفال الشيعة الذين يموتون قبل بلوغ سن الإدراك تقوم فاطمة بتربيتهم في الجنة[7]. إلا أن المرء تصور أحيانا أن عليهم أن يمروا بالاختبار لاحقا: عليهم أن يقفزوا في النار[8]. ذلك الذي يعرف /الاختلاف فقط، هذا يعني الذي يفهم الاختلافات العقائدية، يتحمل المسؤولية ولا يعود مستضعفا[9]. ولكن حتى في هذه الحالات خاف المرء أحيانا من صرامة شديدة: نصح لدى غير الشيعة إرجاء الحكم، هكذا قوّل المرء محمد الباقر، مثل ما كان لدى اولئك الصحابة الذين قاتلوه في أُحُد ثم دخلوا الإسلام بعد ذلك ظاهريًا فقط[10]. المؤمنون وحدهم يجب أن يجزيهم الله؛ أما الآخرون فهو حر في الحكم عليهم[11].

على المرء أن يتجنب بالطبع التجانس. الأقوال التي نسبها المرء للأئمة هي تعبير عن مناقشة وموقف في طور التطور. ومع ذلك يحق للمرء أن ينطلق من افتراضين: تعكس المادة فكرا كوفيا وتنتمي إذا ما أجرينا الحساب بنوع من

---

(1) أنظر حوله الصفحة ٣٣٠ من هذا الكتاب.

(2) الكافي {٢} ٤٠١، ١٠ وما يليها.

(3) ابن سعد {٨} ١٦٢ وما يليها؛ الطبري {٣} ٢٤٦٠، ١ وما يليها و ٢٤٦٧، ٧ وما يليها. حول هذا هالم، الغنوصية ١٠٢ وما بعدها.

(4) أنظر حول المصطلح الصفحتين ١٩٧ و ٢٠١.

(5) الكافي {٢} ٤٠٥، ـ ٤ وما بعدها.

(6) المصدر السابق {٢} ١٣ رقم ١.

(7) بحار {٥} ٢٨٩ رقم ١؛ و٢٩٣ رقم ١٧ أيضا.

(8) المصدر السابق ٢٨٩ وما بعدها رقم ٢؛ ٢٩١ وما بعدها رقم ٨؛ ٢٩٥ رقم ٢٢.

(9) الكافي {٢} ٤٠٥ رقم ٧.

(10) المصدر السابق {٢} ٤٠٣، ـ ٦ وما يليها و ٤٠٧ رقم ٢.

(11) المصدر السابق {٢} ٤٦٣ وما بعدها.

التسامح إلى الثلثين الأولين من القرن الثاني. ينقلب المزاج في ما بعد في ظل علي الرضا؛ تلين فكرة الخلاص الجماعي تحت تأثير الأفكار المعتزلية. يروى المرء لعلي الرضا أن في الكوفة «حمقى» ينشرون حديثا بأن فاطمة تحفظ أخلافها من نار جهنم، ويقصر هذا على أبناء الحسن والحسين[1]. ما من شك أن المادة المقتبسة من قبلنا حتى الآن تنسب إلى محمد الباقر وأكثر من ذلك إلى جعفر الصادق. صحيح أن المرء استشهد لدى الشيعة وكذلك لدى السنة ببعض الآراء لمؤلفين غرباء. ولكن لم يحِل المرء كثيرا إلى تواريخ سابقة. كان الإمام الحي ضمانا كافيا، وكان أكثر بعدا من أن يفرض على المرء أن يخشى التفتيش.

الاستثناء هو الأقوال التي ينسبها المرء إلى علي؛ فنهج البلاغة هو مثل دامغ على هذا. لكنها لم تكن يومذاك ذات أهمية كبيرة. يبدو لي أنها ـ لدى الروافض، بالذات ـ أصبحت لأول مرة مهمة، حين لم يعد ثمة إمام أو أن الوصول إلى الإمام لم يعد سهلا. في عهد الباقر وابنه كان الأمر أكثر تأثيرا حين جاء المرء من المدينة بأقوال سمعها بنفسه.

٢.٣.٣.١.٢ الإمام كقائد كامل المعرفة

لم يعد المرء الآن بحاجة إلى الإسناد إلى تاريخ سابق لأنه انتظر من الإمام العلم التام. توقع المرء معرفته للمستقبل؛ كان يستطيع أن يتنبأ بمولد ابن[2]، وهو يعرف مسبقا أن شخصا ما سيخرج عن «العقيدة»[3]. هو يعرف أيضا جميع اللغات[4]:

---

(١) ابن حمدون، تذكرة {١} ١١٥ رقم ٢٣٩. أنظر بصدد الحديث الفصل ١.١.١.١.٢ من هذا الكتاب.

(٢) الكشي ٥٨١ رقم ١٠٩٠. قارن حول المقطع التالي أيضا ت. أندريه، شخص محمد ٣٠٣ وما يليها، الشيء نفسه لدى الكليني ولذلك تطابق بعض الأمثلة في الوقت الحاضر. أشعر بالأسف لأني أدخلت بصورة متأخرة جدا بصائر الدرجات لابن الصفار، الكتاب الذي كانت له قيمة كبيرة لهذا الموضوع.

(٣) المصدر السابق ٥٧٢ رقم ١٠٨٥. قارن أيضا القصة لدى ناگل، الدولة والجماعة {١} ١٨٩.

(٤) ابن الصفار ٣٣٣ وما يليها؛ المفيد، إرشاد ٢٩٣، ٦ وما يليها، مترجمة ٤٤٣ وما يليها؛ بحار {٢٦} ١٩٠ وما يليها. مسجلة كملاحظة من قبل القاضي عبدالجبار تثبيت دلائل النبوة ٥٣٥، ١٤ وما يليها؛ شكك بها المفيد، أوائل المقالات ٣٨، ٢، ترجمة سورديل ٢٧٤.

يحدث علي الرضا عند وصوله إلى مارف الخراسانيين بالفارسية[1]؛ مفضل بن عمر يسمع جعفر الصادق يتحدث السريانية ويوضح هذا بأن الإمام تقمص شخص النبي إلياس[2]. وحتى أنه مطلع على الاسم الأكبر لله؛ كان يمكنه بهذا أن يسافر إلى السماء ـ ويثبت بكليهما كونه سلفا للنبي الغنوصي[3]. وهو يعرف بالطبع في القضايا القانونية. يهزم جعفر الصادق أبا حنيفة[4]، ويجيب موسى الكاظم على سلسلة كاملة من الأسئلة القانونية المعقدة[5]. لم يعد لدى الروافض بعد ذلك مكان للاجتهاد الحر[6]. بقي الأمر صعبا فقط حين تعلق الأمر بمعرفة مسبقة للموت الشخصي؛ وإلا لوجب توضيح لماذا ترك الأئمة أنفسهم جميعا يقتلون أو يسممون[7].

كان المرء غير متأكد أيضا كيف توصل الأئمة إلى هذه المعرفة. قال الواقعيون إنهم يقرأون الكتب المقدسة، التوراة والإنجيل[8]؛ حين لا يجدون جوابا يحلون المسألة بأن يقترعوا لمعرفة ما هو صحيح[9]. تجتمع روحهم كل ليلة جمعة مع النبي وأسلافه، هكذا قال فلاسفة الدين[10]. إنهم يرثونها عن عوائلهم وهم

---

(١) الكافي {١} ٢٨٥، ٧ وما يليها.

(٢) المصدر السابق {١} ٢٢٧ رقم ٢. قارن كما سبق القصص الكثيرة لدى المفيد، اختصاص ٢٨٣، ١٣ وما يليها (مع الإحالة إلى السلافية، «النبطية»، العبرية، لغة الطيور وحيوانات أخرى)؛ وجد الدافع إقبالا خاصة لدى الإمام العاشر (بحار {٥٠} ١٣٠ وما يليها رقم ١٠ وما يليه). بوجه عام حول هذا غرامليش، معجزات أصدقاء الله ١٦٤.

(٣) بحار {٢٦} ٧، ٧ وما بعدها؛ حول هذا مومن، مقدمة ١٥٠. أنظر بصدد الغنوصيين الصفحة ٤٠٢، الهامش ٣٦، والفصل ث ٢.١.٢.١. بشكل عام ماير، فوائح الجمال ١٣٧ وما يليها وغراMليش معجزات ١٦٤ وما يليها.

(٤) نظرية المصطلحات للأدب الإمامي التي اخترقت الكتب غير الشيعية أيضا (أنظر الفصل ٢.١.١.٧.٢ من هذا الكتاب).

(٥) بحار {١٠} ٢٤٩ ـ ٢٩١.

(٦) الأشعري، مقالات ٥٣، ٤.

(٧) بحار {٤٨} ٢٣٥ وما بعدها رقم ٤٢ وما بعده. وقف التصور عن البداء معترضا (حول هذا الفصل ٢.١.٣.٣.٧ من هذا الكتاب).

(٨) الكافي {١} ٢٢٧ رقم ١؛ بحار {٢٦} ١٨٠ وما بعدها.

(٩) المفيد، إختصاص ٣٠٤، ٣ وما يليها.

(١٠) الكافي {١} ٢٥٣ وما بعدها رقم ١ وما يليه.

يملكونها مثل بقية ميراث النبي: كتبه، أسلحته، عصاه، عمامته، معطفه، هكذا قال المشرعون[1]. يستلمها الإمام من سلفه ساعة موته، هكذا قيل[2]، أو: أنها تتجدد من يوم إلى يوم[3]. إنها ترجع إلى النبي الذي حصل عليها من الله عن طريق جبريل، هكذا رأى البعض[4]؛ يمتلك علي علم آدم، هكذا خمن البعض الآخر[5]. يختلف عن هذا تماما رأي الإشراقيين: حين يبلغ الإمام سن اليفاعة يجعل الله عمودا من الضوء يتشكل أمامه يتعرف من خلاله على كل شيء على الأرض خاصة أفعال البشر[6]. أو: يعطي الله العلم للأئمة مباشرة[7]؛ فيأرز فيهم مثل الأفعى في الحجر[8].

يمكن مقارنة الإمام هنا بنبي، لكن فقط لا يأتيه الوحي وإنما تأتيه كلمات الملاك في النوم على نحو كما لو أنها رسمت في قلبه (النكت في القلوب) أو خدشت في أذنه[9]. إنه كما قيل «محدَّث»[10]؛ يخاطَب، لكنه لا يسمع الملاك مباشرة ولا يراه، على العكس من محمد[11]. أخذ المرء هذا من صيغة للآية الثانية والخمسين من سورة الحج وردت في كتاب ابن عباس، ولكن لم ترد في نص القرآن. ورد هناك في الجملة «لم نرسل قبلك رسولا أو نبيا» إلى جانب *رسول*

---

(١) المصدر السابق {١} ٢٧٦، ٩؛ ٢٨٤، ٣ وما يليها؛ {٨} ٢٢٥، ٤ وما بعدها. أنظر حول الإشارات النبوية الفصل ٢.١.٣.٣.٧.٢.٢.٨.١ والتي تليها من هذا الكتاب.

(٢) الكافي {١} ٢٧٤، ـ ٥ وما يليها.

(٣) المصدر السابق {١} ٢٢٤ وما بعدها رقم ٣ و ٢٤٠، ٤ وما بعدها.

(٤) بحار {١٠} ٢٠٧، ـ ٥ وما يليها.

(٥) الكافي {١} ٢٢٢ رقم ٥.

(٦) بحار {٢٥} ١١٧ رقم ٢ و {٢٦} ١٣٢ وما يليها.

(٧) الكافي {١} ٢٥٨ رقم ١ وما يليها؛ مثله {١} ١٦٣ رقم ٢.

(٨) المصدر السابق {١} ٣٤٠ رقم ١٧؛ قارن حول *أرز* لسان العرب.

(٩) وثائق لدى كولبيرغ في: Studia Orientalia Baneth 40

(١٠) المصدر السابق ٣٩ وما يليها مع مواد كثيرة؛ إضافة إلى هذا الصفحة ٢١ وما يليها من هذا الكتاب.

(١١) بحار {١١} ٥٤ رقم ٥١. زعم كيسان، معطي الكيسانية اسمها، هذا عن مختار أيضا (قارن مادلونغ في: إنسكلوبيديا الإسلام الطبعة الجديدة {٤} ٨٣٦ ب تحت كلمة كيسانية). قارن أيضا الأشعري، مقالات ٥٠، ١١ وما يليها.

ونبي محدَّث أيضا[1]. انتشر التصور بعد ذلك بصورة تدريجية؛ يزعم أنه كان على حمران بن أعين، أخ الفقيه الرافضي زرارة بن أعين وهو نفسه مفسر للقرآن[2]، أن يتعلمها أولا من محمد الباقر[3].

ظهر فرق دقيق إضافي حين خلف محمد الجواد، الإمام الجديد، وهو لا يزال في سن السابعة والده علي الرضا؛ توجب على المرء الآن أن يفترض أنه يمكن أن يحصل قاصر على الإلهام بهذا المعنى[4]. حاول المرء يومذاك في بحثه عن سوابق أن يثبت كما يبدو أن زين العابدين لم يكن عند موت والده الحسين قد بلغ سن الرشد[5]. منذ علي الرضا تزداد المحاولات لدمقرطة العلم: يمكن للفقهاء العاديين - وينبغي لهم - أن يكونوا محدَّثين، بل كل «مؤمن»، هذا يعني كل شيعي[6]. يعتقد المفيد بأنه لم يعد مؤكدا أن الإمام يكون في وضع يسمح له بالتعرف على أفكار الناس الداخلية بوحي إلهي؛ ولا يستطيع هذا من تلقاء نفسه أبدا[7].

لم يكن الطريق بعيدا بين العلم السري والمخطوطات السرية. هذا حقل واسع أيضا. لقد أثار المرء ضجة كبيرة منذ ما يسمى بالجفر؛ كان هارون بن سعد العجلي قد صب سخريته عليه[8]. فهم المرء من هذا جلد ثور كتبت عليه حكم[9]. لم يرها سوى الأنبياء وأوصياؤهم[10]. أنعش هذا الخيال. أحيانا فرق

---

(١) كولبيرغ ٤١.

(٢) أنظر الصفحة ٣٢٣.

(٣) كولبيرغ ٤٥. إنها تذكر بفكرة بث *قول*، صوت السماء في اليهودية؛ تقدم هذه أيضا بديلا لاختتام النبوة (فيرمس، يسوع اليهودي ٩٢).

(٤) كولبيرغ ٤٠ مع وثائق.

(٥) الناشئ المتحل، أصول ٣٩/٢٥؛ حول هذا المقدمة ٢٩ وما يليها.

(٦) كولبيرغ ٤٤.

(٧) مرتضى، فصول مختارة {١} ٧٣، ١٤ وما يليها، ٧٩، وما يليها.

(٨) ابن قتيبة، عيون الأخبار {٢} ١٤٥، ٩. أنظر بصدد مصادر أخرى الصفحة ٢٥٣، الهامش ١٠. قارن أيضا ملاحظة بشر بن المعتمر في النص {١٧} ١، ٤٦.

(٩) قارن إنسكلوبيديا الإسلام {٢} ٣٧٥ وما يليها تحت كلمة جفر؛ حول هذا الكافي {١} ٢٣٩، ـ ٧ وما يليها.

(١٠) الكافي {١} ٣١٢، ١.

المرء بين جفر أبيض ضم جميع مخطوطات النبي وجفر أحمر احتوى على الأسلحة ولا يفتح إلا من قبل القائم حين يبدأ القتال[1]. يصفه أبو دُلَف في *قصيدته الساسانية* كأداة للعراف؛ إنه يحتوي صورة لمناطق السماء[2]. وهكذا فإنه قد وصل يومذاك إلى الناس. لا يزال المرء يُري اليوم في إيران خطوطا تحمل هذه الأسماء؛ إنها تسجل كل التبدلات الممكنة للأبجدية العربية والتي استعملت بالتأكيد كفأل.

هكذا في كتابخانه يي مرعشي في قم. يجد المرء نفس التقنية عدا هذا في كتاب *الحاصل* من أعمال جابر بن حيان (كراوز، جابر {٢} ٢٤٨ والصفحة التالية) حول الموضوع قارن أيضا سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٥٣٠ وكذلك ٤/٢٦٨؛ ر. هارتمان، سفر رؤيا إسلامي من زمن الحروب الصليبية ١٠٨ وما يليها؛ نويا، تفسير القرآن ١٦٤ وما يليها؛ ساخيدينا، الدعوة الإسلامية ٢٦ والصفحة التالية؛ شيمل، الخط والثقافة الإسلامية ٩٢. يستخدم مسلمو إسبانيا الذين أرغموا على الدخول في المسيحية مصطلح جوفورس للنصوص التي تنبأت بنهاية سلطة المسيحيين في إسبانيا (دريسندورفر، الإسلام في ظل محاكم التفتيش ١٥٠).

هذا الشيء الغامض كان منافسا لأشياء أخرى. هناك الخطبة من اللوح الذي كان لدى فاطمة[3]، أو من صحيفة مختومة[4] أو ما يسمى الورقة الجامعة، وطولها سبعون ذراعا، كتبها علي بخط يده[5]. في الحالات الحرجة من قبل الله نفسه:

---

(١) المصدر السابق {١} ٢٤٠ رقم ٣؛ ملخصا في بحار {٢٦} ١٨ وما يليها. قارن حول جفر أسود تأريخ المخطوطات العربية ٤/ ٢٦٤.

(٢) بوسورث، العالم السفلي {٢} ٢٠٤.

(٣) الكافي {١} ٥٢٧ رقم ٣؛ ٥٣٢ رقم ٩.

(٤) المصدر السابق {١} ٢٣٥ رقم ٧.

(٥) المصدر السابق {١} ٢٣٩، ٩ وما يليها، بالتفصيل ابن الصفار، بصائر الدرجات ١٥٠ وما يليها. حول هذا اندريه، شخص محمد ٣٠٣. على المرء أن يفكر في الرسالة الجامعة من محيط إخوان الصفا التي نسبت إلى المجريطي (١ ـ ٢، طبعة صليبة، دمشق ١٣٦٨/١٩٤٩).

أوضح من خلال رسالة إلى محمد أن علي الرضا هو الإمام الصحيح؛ وحتى أنه لم ينس البسملة في المخاطبة[١]. هنا لا غرابة أن جعفر الصادق قد رعى ألواح موسى[٢]. كم من الخيمياء علقت به، فهو ما يمكن معرفة بعضه من خلال اسم جابر بن حيان[٣]. إلا أن المصادر الإمامية لا تكاد تقول شيئا حول هذا الجانب[٤]؛ كان المرء أكثر اهتماما بالنبوءات التاريخية أو المتعلقة بيوم القيامة من اهتمامه بالذهب. خدم هذا ما يسمى مصحف فاطمة خاصة. كان أكبر من القرآن بثلاث مرات، لكنه احتوى على أشياء مختلفة تماما[٥]. التنبؤ بأن الزنادقة سيظهرون في سنة ١٢٨[٦]، أو أسماء جميع حكام هذا العالم ـ ومما يدعو للسرور في هذا أنه قد اتضح أن الحسنيين لم يكونوا بين هؤلاء[٧].

وكان لدى المرء تصوره الخاص عن القرآن. كان علي والأئمة وحدهم يملكون النص الكامل له[٨]. صحيح أن المرء كان قد عرف أن المدونات غير العثمانية تتضمن إضافات؛ يثبت ذلك مثال المحدَّث. تتضمن مدونة أُبي بن كعب سورتين إضافيتين؛ ولدى الإمامي فضل بن شاذان (المتوفى سنة ٢٦٠/ ٨٧٤) مخطوطة أخرى منها شوهدت في قرية قريبة من البصرة[٩]. إلا أن المرء أصبح حذرا. لم يعرض نفسه لتهمة كتلك التي أثارها كتاب الإرجاء: إن المرء يعتقد بأن تسعة

---

(١) ابن بابويه، عيون أخبار الرضا {١} ٣٥ وما بعدها.

(٢) الكافي {١} ٢٣١ رقم ٢.

(٣) قارن أولمان، علوم الطبيعة والأسرار ١٩٥ وما بعدها والفهرست تحت اسم جعفر الصادق؛ تأريخ المخطوطات العربية ٤/ ١٢٨ وما يليها؛ حول هذا الفصل ١.٨.٣.٣.١.٢ من هذا الكتاب.

(٤) هذا أقرب إلى أن يكون شأن الإسماعيليين. استثناء قارن الكافي {٢} ٢٤٢ رقم ١: استخدم جعفر الاسم الخيميائي المستعار الكبريت الأحمر (حول هذا أولمان ٢٥٨).

(٥) الكافي {١} ٢٣٩، ـ ٤ وما يليها؛ أيضا {٨} ٥٨، ٢. حول هذا إلياش في: Arabica ١٦/ ١٩٦٩/ ٢٣ وما بعدها ويوناوالا في: إيران {٢} ١٥٨ ب.

(٦) المصدر السابق {١} ٢٤٠ رقم ٢؛ حول هذا الفصل ب ٣.٢.٢ من هذا الكتاب.

(٧) المصدر السابق {١} ٢٤٢ رقم ٨؛ حول هذا بحار {٢٦} ١٥٥ وما بعدها.

(٨) المصدر السابق {١} ٢٢٨، ١٠ وما يليها؛ فضل بن شاذان، إيضاح ١٠٨، ٥ وما يليها.

(٩) إنسكلوبيديا الإسلام الطبعة الجديدة {٥} ٤٠٧ ب؛ أيضا ناگل، القرآن ٢٥.

أعشار القرآن أغفلت[١]. حين يكتب ضرار بن عمرو في النصف الثاني من القرن الثاني ضد الزنادقة الذين ادعوا أن النبي ترك بعضا من «الدين» فإن هذا معزول ويقال عدا هذا بتحفظ أكبر[٢]. يلفت النظر بصورة خاصة أن المرء لا يستشهد بمدونة علي، مع أن هذه تختلف اختلافا كبيرا في ترتيب السور على الأقل[٣]. لم يعرف المرء شيئا دقيقا بعد ذلك عنها. استند المرء إلى الأخبار السنية حتى في الجدل[٤]. لم يستطع أن يتجنب التحرير العثماني رغم كل الكراهية ضد المؤلف. اعتبر المرء الأمر عدم شعور بالمسؤولية أن يكون عبدالله بن مسعود في مدونته التي حظيت باحترام كبير في الكوفة قد ترك سورة الفلق وسورة الناس[٥]. ما أُغفل من القرآن كان، كما رآى المرء الآن، في مجال *التأويل* بالدرجة الأولى[٦]. الكتاب بحد ذاته لا يكفي؛ يحتاج المرء فيه مثل كل الكتب الأخرى إلى قائد فكري. وعلى العكس يتوقع المرء في المتن نفسه تحريفا من جانب السنة فقط، حيث لم يُغير رسم الحروف الصحيحة كثيرا خلال ذلك[٧]. إلا أنه كلما اكتسب الإمام من خلال سعة علمه شرعية أكبر كلما وضع أتباعه في حيرة حين جاءوا بقرارات أو معلومات متناقضة من عنده إلى بيوتهم.

يبدو أن البتري سالم بن أبي حفصة سخر من أن جعفر قال بمقتضى سلطته لكل

---

(١) النص {٢} ١؛ أيضا Arabica ‏٢١/ ١٩٧٤/ ٣٦ وما بعدها.

(٢) قائمة العمل {١٥}، رقم ٢٦. ليس مؤكدا أن المقصود بالدين هو القرآن.

(٣) حول هذا جيفري، مادة ١٨٢ وما يليها؛ استند إليه ناگل ٢٩ و٢٢ وما بعدها.

(٤) قارن فضل بن شاذان، إيضاح ٢٠٩ وما يليها؛ كذلك الموضع لدى ابن كمونة، تنقيح الأبحاث ٧٦، ١ وما يليها، ترجمة بيرلمان ١١٣ تلمح إلى ذلك.
هذا لا يغير بالطبع كون سوق مثل هذه الحجج كمعارضة، يمكن أن يكون مؤثرا حقا.

(٥) بحار {٩٢} ٣٦٣ وما بعدها رقم ٢؛ قارن الباقلاني بشأن الجدل حول هذه المشكلة، انتصار ١٨٣، ـ ٦ وما يليها.

(٦) جرى تعداد المواضع التي تعلق الأمر بها لدى مومن، مقدمة ١٥١ وما يليها.

(٧) أُمة مثلا بدلا من أئمة. لا يدعي أكثر من هذا حتى خصم متطرف للإمامية مثل القاضي عبدالجبار (قارن مغني {١٦} ١٥٥، ١٣ وما يليها). بوجه عام حول هذا بحار {٩٢} ٦٠ وما يليها وما يسبقها؛ كولبيرغ في: الكتاب التذكاري لفالزر ٢٠٩ وما يليها؛ كذلك إلياش في: Arabica ‏١٦/ ١٩٦٩/ ١٥ وما يليها والآن أيوب في: Approaches طبعة ريبين ١٨٩ وما يليها.

زائر في المدينة شيئا مختلفا[1]. كان النقد في الواقع أكثر شدة بين الشيعة أنفسهم. يقال إن جعفر، هكذا يخبر أتباعه الكوفيون، كان قد اشتكى بحمية حول إنكار الزيديين معرفة الإمام الكلية[2]. لم ينتظر هؤلاء من أئمتهم شيئا كهذا؛ وقد روى المرء في أوساطهم كيف تحدث النفس الزكية مُحِطّا من شأن الذين يدعون العلم ثم لا يستطيعون أن يجيبوا عن الأسئلة جوابا صحيحا[3]. وعلى العكس سر الروافض لكون جعفر قد أوضح للحسنيين مُلمِحا إلى الآية الرابعة من سورة الأحقاف بأنهم من خلال تخليهم عن العلم فوق الطبيعي قد أعطوا لأنفسهم في الواقع نفس نقطة الضعف التي أعطاها عرب الجاهلية لأنفسهم في مواجهة النبي[4].

أمكن سلوك طرق مختلفة لتجنب النقد. كان بوسع المرء أن يتخلى عن النظرية: في خبر منفرد يَردُّ جعفر عن نفسه تهمة أنه قال إن معرفة /الغيب مقصورة على الله. لذلك فهو لا يعرف أين تكون واحدة من إمائه في تلك اللحظة؛ لكنه يفهم في القرآن مثل فقيه[5]. لكن لا يُرَدّ بهذه الطريقة بوجه عام على نقد. الأرجح أن المرء جعل جعفر يعطي تعليمات مفادها أنه في حالة قرارات متناقضة فإنه يتوجب الالتزام بالأخير منها[6] ـ ذلك هو تكيف مع نظرية النسخ. أو: على المرء أن يرى أيا منها يتفق مع القرآن؛ وفيما عدا هذا فعليه أن ينتظر[7]. أو: المستمعون لم يفهموا؛ يمكن تفسير خطاب الإمام بسبعين صورة[8]. أو ـ ويبدو أن هذا هو

---

(١) قارن اتجاه الطرائف لدى الكشي ٢٣٤ وما بعدها رقم ٤٢٤ ـ ٤٢٨.

(٢) الكافي {١} ٢٦١ وما بعدها رقم ٤.

(٣) أبو الفرج، مقاتل ٢٩٤، ١٠ وما يليها. أوعز علي أيضا بتوجيه نقد إلى أولئك الذين بالغوا في تقييم شخصه (الخطيب البغدادي، رحلة ١٣٠، ١٠ وما يليها و ١٨٥، ١ وما يليها؛ كذلك الإسلام ٤٥/ ٢٧٩/١٩٦٩).

(٤) الكشي ٣٦٠ رقم ٦٦٥؛ ناگل، الرشاد ٢٠٩ (حيث ورد خطأ الآية ٤٦ من سورة النساء بدلا من الآية ٤ من سورة الأحقاف).

(٥) الكافي {١} ٢٥٧ رقم ٣.

(٦) المصدر السابق {٢} ٢١٨ رقم ٧.

(٧) المصدر السابق {٢} ٢٢٢، ١١ وما بعدها.

(٨) المفيد، اختصاص ٢٨٢، ١ وما يليها.

الحل الأكثر استخداما ـ فسر المرء تناقض الإمام كإجراء احترازي في محيط معاد، كتقية[١]. هاجم الزيدي سليمان بن جرير الرقي هذه الحجة بشدة وبهذا ألحقَ بالروافض ضررا كبيرا، وإن لم يكن هذا في الكوفة[٢]. طبقت الطريقة التي حلل بها الوضع بصورة نموذجية في الاحتجاج الذي سلط الضوء من خلاله قبل بعض الوقت على شخص يدعى **عمر بن الرياح بن قيس بن سالم القلاء**، لقد عاش هذا التجربة لدى محمد الباقر بأن الإمام أعطى ـ كل مرة أثناء الحج ـ جوابا مختلفا عن سؤال معين في كل مرة. حين حاججه المرء بالتقية انتابه الغضب؛ لقد كان من الجماعة، لم يكن الإمام بحاجة إلى الحذر منه[٣]. يصنفه النوبختي بشكل غريب، متبعا كما يبدو هشام بن الحكم، كواقفي، «وقف» عند محمد الباقر. يبدو أن قسر التنظيم لعب دورا هنا؛ يظهر الواقفيون في النسق الهيدروغرافي عند كل إمام تقريبا. روى عمر بن الرياح لاحقا عن جعفر الصادق وموسى الكاظم[٤]؛ وهكذا فلم يشعر بأنه مستبعد أبدا ولم يقاطعه الأئمة أيضا. وقد مثل أبناؤه نفس وجهة النظر التي مثلها[٥]. يبدو أنه بعد تجاربه مع الباقر لم يعترف للحسينيين باحتكار حق التمثيل دون أن يتعاون لذلك مع الزيديين؛ ربما برهن أولاده أيضا على حيادهم بهذه الحجة. أن تكون صياغة أولئك لدى سليمان بن جرير مشابهة فإن مرد ذلك إلى الهيدروغرافيين.

وفيما عدا هذا لا يوجد بشكل مؤكد لدى عمر بن الرياح أيضا أنه صرح بنقده في الكوفة. كان ينحدر من الأهواز[٦]، وإذا كان هو نفسه الراوي أبا حفص عمر بن

---

(١) الكافي {١} ٢٦٥، ـ ٥ وما يليها؛ إضافة إلى هذا الصفحة ٣١٢ وما يليها.

(٢) أنظر الفصل ب ٢. ٤. ٣. ١ استنادا إلى النص {٣} ٦.

(٣) النوبختي، فرق ٥٢، ٦ وما يليها، الخمينيّ، القمي ٧٤ وما بعدها رقم ١٤٧؛ حول هذا الكشي ٢٣٧ وما بعدها رقم ٤٣٠، بحسب نفس المصدر. قارن فان آرندونك ٧٨.

(٤) النجاشي ٦٧، ١٣ وما بعدها.

(٥) الطوسي، فهرست ٤٦، ٣ وما يليها.

(٦) قارن حوله أيضا النجاشي ١٨٣، ١٢ وما يليها؛ المامقاني، تنقيح المقال {٢} ٣٤٣ وما بعدها رقم ٨٩٩٧؛ الأردبيلي {١} ٦٣٤.

الرياح العبدي، فإنه من البصرة كما تكشف نسبته الثانية[١]. ربما سمي القلاء لأنه كان يملك مطعما. يتساءل المرء من أين له المال ليسافر إلى المدينة أكثر من مرة. هل مولت الجماعة هذا أم أن أصدقاء أثرياء اصطحبوه معهم؟

إلا أن الجارودية لم تنغلق إزاء الميل العام كما رأينا[٢]. أن تكون أكثر من تعرض إلى البهتان من قبل الإماميين فذلك موضوع آخر؛ لقد توقعت الوحي من الأشخاص الخطأ. لم تكن الأفكار التي تصرفنا على ضوئها جديدة بالضرورة. ما يظهر هنا في عهد جعفر الصادق على السطح أعد في بداية القرن برعاية محمد الباقر ـ أو عند اولئك الذين استشهدوا به في الكوفة ـ ؛ امتد تأثيرها أبعد من ذلك إلى محيط أتباع الحسينيين، في تلك المناطق الجانبية الغنوصية التي كانت تحيط بالشيعة في الكوفة والتي طبعت وجهها في الفترة المتأخرة من العهد الأموي. لم يشعر المتحمسون بتأنيب الضمير من رؤية الإمام كإله وأنفسهم كأنبيائه[٣]؛ اعتقدوا بأن روح الله تسكن في الأنبياء والأئمة[٤] أو أن الله تحدث مع هؤلاء شخصيًا[٥]. توقعوا أن يكون القائد المصطفى قادرا على كشف الأسرار ومعرفة المستقبل[٦]. حرصوا على التفرد أكثر من الروافض[٧] وشعروا شعورا أقوى بأنهم مختارون. يقال إن المغيرة بن سعيد (أعدم سنة ١١٩/ ٧٣٧) ادعى أن «المؤمن» لا يصاب بالجذام أو الجدري وما إلى ذلك[٨]، وأن أبا الخطاب وعد أولئك الذين شاركوه في الانتفاضة بأنهم محصنون إزاء أسلحة جيش الحكومة[٩].

---

(١) حول هذا العقيلي، ضعفاء {٣} ١٦٠ رقم ١١٤٩؛ ميزان رقم ٦١٠٩.

(٢) حول *الإلهام* لديهم أنظر الصفحة ٢٦٠؛ لدى الإماميين قارن كولبيرغ في: الكتاب التذكاري لبانيث ٤٠.

(٣) قارن الأمثلة لدى هالم، الغنوصية ٥٤ (حمزة بن عمارة البربري) و ٧٣ (حربية).

(٤) المصدر السابق ٦٠ (بيان بن سمعان)؛ أيضا الصفحة ٥٧.

(٥) المصدر السابق ٨٦ (أبو منصور العجلي).

(٦) قارن الملطي، تنقيح ١١٨، ١١ وما يليها، ١٥٦ وما يليها. حول بيان بن سمعان والقصة الممتعة حول ابن حرب لدى هالم، الغنوصية ٦٦ وما بعدها.

(٧) هالم ٤٩ وما بعدها (مجموعة من الكيسانيين).

(٨) الكافي {٢} ٢٥٤ رقم ١٢.

(٩) هالم ٢٠٠ وما بعدها.

كان هذا حتى بالنسبة للروافض مغالى فيه. جهدوا أن يضعوا القرآن في مواجهة «الغلاة». يقال إن محمد الباقر نبه مغيرة بن سعيد إلى أن صاحب ياسين، هذا يعني المؤمن المجهول الذي تحدثت عنه الآيتان ٢٠ و ٢٧ من سورة ياسين، كان يضع حجابا لأن الجذام أكل وجهه[١]. يدافع جعفر الصادق حين يقول المرء له إن الأئمة هم «الله على الأرض» الذي يختلف عن الله الذي في السماء المقصود في الآية ٨٤ من سورة الزخرف، وكذلك حين أريد بالآية ٥١ من سورة المؤمنين جعلهم أنبياء[٢]. ولكن المرء انقاد قليلا للإغراء: للأئمة نفس مرتبة الأنبياء؛ ولكن فقط ليس لهم نفس العدد من النساء[٣]. يرجع الفضل في امتصاص الروافض للتيارات المتطرفة من منتصف القرن الثاني تقريبا ولزمن طويل إلى هذه المرونة.

٢.١.٣.٣.٣ الرجعة

تلقفت الشيعة الرافضة تلك الأفكار التي منحت حركات الحماسة للعهد الأموي زخمها الرجعوي خاصة: الرجعة في نهاية الأزمنة[٤]. سيكون علينا لهذا أن نعود بشكل أكبر إلى القرن الأول في هذه النقطة. فالسبئية التي يتناولها كتاب الإرجاء بالمناقشة توقعت «بعثا قبل ساعة الحساب»؛ كان هذا جانبا من علم مستور لم يرد في القرآن[٥]. ولا يقال لديها أيضا من الذي سينهض ويبعث؛ يبقى المصطلح هنا وفي ما بعد أيضا غامضا. ولكن من المؤكد أن المرء يتنظر هذا الحدث لنفسه تعويضا عن الظلم الذي لحق به والإخفاق في الحصول على الحق:

تعود مجموعة من المختارين إلى الوجود الأرضي يقودها مهدي يكتسب صفات

---

(١) الكافي {٢} ٢٥٤ رقم ١٢ (أنظر ما سبق).

(٢) الكافي {١} ٢٦٩ رقم ٦. حول الآية ٨٤ من سورة الزخرف أنظر أيضا الفصل ٢.١.٥.٨.١ من هذا الكتاب.

(٣) المصدر السابق {١} ٢٧٠ رقم ٧.

(٤) حول هذا ساخيدينا، Islamic Messianism (الدعوة الإسلامية) ١٦٦ وما يليها. لا يذكر الموضوع مطلقا لدى جي. أي. سميث و ي.ي. هداد في الفهم الإسلامي للموت والبعث.

(٥) النص {٢} ١، ت ـ او.

ذلك القائد المصطفى. كان هذا بالنسبة للسبئية في الأصل عليًا[1]، وللكاسانية محمد بن الحنفية[2]، ولكن للبعض من أوساطهم يعود علي مع الحسن والحسين ومختار أيضا[3]، وبالنسبة لبعض آخر عبدالله بن معاوية[4] وفي ما بعد بالنسبة لمشايعي العباسيين الذين يشعرون بالخيبة ذلك الذي يجعله يقتل، ألا وهو أبو مسلم[5].

ربما لا تكون صدفة ألا تنسحب الرجعة في كتاب الإرجاء على علي بوضوح. سمى خصوم الشيعة بكلمة السبئية بعد وقت قصير ليس فقط أولئك الذين لم يريدوا أن يعوا موت علي، وإنما الشيعة الكوفيون بوجه عام أو على الأقل التيارات الراديكالية التي انتشرت بينها. هجا الفرزدق بها حمدان التي قاتلت إلى جانب ابن الأشعث في دير الجماجم (الديوان {٣} ٢١٠، بوشير / ٣٠١، ١ و ٤ الصاوي). ثمة وثيقة أخرى لدى أعشى حمدان (الطبري {٢} ٧٠٤، ١١)؛ لا أستطيع أن أستفيد من قراءة *سبلية* التي أخذها گاير في طبعته للديوان (هناك ٣٣٤، رقم ٣١، ١؛ قارن الملحق النقدي ص ٣٢١). بالنسبة لسالم بن ذكوان أنظر الصفحة ١٧٣ من هذا الكتاب؛ ولإبراهيم النخعي الصفحة ١٦٠. يستخدم السفاح الكلمة في خطاب تتويجه الشهير الذي ألقاه في الكوفة (الطبري {٣} ٢٩، ١٧)، ولكن يدعى أن زياد استخدمها أيضا في خطاب له (البلاذري {٤} ٢٤٥، ٢

---

(١) قارن هالم، الغنوصية في الإسلام ٣٩ وما بعدها.

(٢) المصدر السابق ٤٨ وما يليها.

(٣) هكذا على أية حال بحسب القصة المثيرة لقارئ القرآن عاصم بن أبي النجود (المتوفى سنة ١٢٧/ ٧٤٥) لدى الذهبي، تأريخ {٥} ٨٩ وما يليها. رئيس المنظرين هناك رجل مسن لا يستطيع نطق العين ولا الهاء أو الطاء، وهكذا فهو فارسي.

(٤) الأشعري، مقالات ٢٢، ١١ وما يليها و الفصل ب ٣. ٢. ٢. من هذا الكتاب.

(٥) المصدر السابق ٢٢، ١ وما بعدها. قارن بوجه عام فريدليندر في: Journal of the American Oriental Society, Baltimore ٢٩/ ١٩٠٨/ ٢٣ وما يليها وفي: The Jewish Quarterly Review, London/ Philadelphia ٢/ ١٩١١ ـ ١٩١٢/ ٤٨١ وما يليها.

عباس). مهما أعيدت صياغة هذه الوثائق أسلوبيًا في ما بعد، فمن المؤكد أيضا أن الكلمة كانت أقدم مسبة استخدمها المرء ضد الشيعة. (قارن أيضا و. القاضي في: ملفات مؤتمر الاتحاد الأوروبي العربي الإسلامي السابع في گوتنغن ٣٠٠ وما بعدها). تراجعت في الفترة التي تلت العهد الأموي. إلا أن ابن حنبل تحدث عن الأعمش كسبئي حربي (أنظر الصفحة ٢٣٨ من هذا الكتاب).

لم يشعر المرء يومذاك بأن هذه الفكرة متطرفة. كان قد اعتقد قبل الإسلام بأن البطل الشهيد سيعود إلى الحياة ثانية[١]. يقال إن كُثير ادّعى وهو على فراش الموت فرحا أنه سيعود بعد أربعين يوما على فرس أصيلة[٢]. ربما شعر المرء بالتهيب حين استعار أشخاص مثل عبدالله بن حرب الرجعة وجعلوها تتحقق في طواف مستمر للروح؛ بهذا أنكر البعث مبدئيا[٣]. ولكن أمِلَ حتى بعض أتباع زيد ابن علي المعتدلين عودة أبطالهم. كانت لديهم ذريعة خاصة لهذا؛ فقد بقيت جثة زيد معلقة على عمود التشنيع طيلة ثلاث سنوات حتى أوعز الوليد الثاني في بداية توليه الخلافة في عام ١٢٥/ ٧٤٣ بإنزالها[٤]، يقال إن هارون بن سعد العجلي اعتكف عند الصليب[٥]. لكن الميت صلب بعد حدوث تجليات على قبره، وقد أخرج من قبره ثانية[٦]. ثم أوعز الوليد بحرق الجثة ليمحو أي أمل في العودة. كان هذا صدمة للشيعة؛ لا يكاد زيد قادرا الآن كشهيد على دخول الجنة بجسده دون تأخير[٧]. لا توجد محارق للجثث في العالم الإسلامي حتى اليوم. مارس

---

(١) برافمان، خلفية روحية ٢٦٥.

(٢) الأغاني {٩} ١٧، ١٤ وما بعدها.

(٣) هالم ٧١ وما يليها؛ سجلت لدى الأشعري، مقالات، كوجهة نظر الغلاة دون تعريف آخر ٤٦، ١١ وما يليها.

(٤) قارن ف. غابريللي، Califfato di Hisham ٢٨ وما يليها.

(٥) الذهبي، تأريخ {٦} ١٤٣، ١٠ وما يليها.

(٦) الأشعري ٦٥، ١١ وما بعدها؛ شتروتمان في: الإسلام ١٣/ ١٩٢٣/ ٤٧.

(٧) أحرِق مسيحيون أيضا في ليون في زمن أرينويس كي لا يأملوا في البعث (مكدانل/ لانغ، السماء، تأريخ ٤٩).

مغيرة بن سعيد الذي ظهر بعد زيد بوقت قصير التعزيم عند القبور؛ وكثمرة لمساعيه اعتقد المرء بأنه لاحظ شيئا كالجراد[١]. هو الآخر أحرق كما هو معروف. والآن فهو الآخر مهما يكن قد نفج بأنه يستطيع إيقاظ عاد وثمود إذا أراد[٢].

١.٣.٣.٣.١.٢ فكرة الرجعة عند الزيديين الأوائل

إلا أن الزيدية اختلفت حول المسألة. فقد وجدت ميول عقلانية في وسطهم منذ البداية؛ هناك رُفضت الرجعة مع الزمن أكثر فأكثر[٣]. من جهة أخرى كان على المرء أن يتعامل مع الأخطاء السياسية مرة بعد أخرى؛ ساندت الجارودية النفس الزكية ومحمد بن القاسم ويحيى بن عمر واحدا بعد الآخر، وفي كل مرة وجد بينها أشخاص لم يريدوا تصديق موت أبطالهم[٤]. أخاف ابن الرومي في قصيدة رثى بها يحيى بن عمر العباسيين الذين هاجمهم هناك بصراحة بالمهدي (*إمام الحق*). كانوا يجسدون بالنسبة له سلطة الظلام: كانت لهم وجوه صفر وعيون زرق مثل البيزنطيين. وعلى العكس فقد ساوى المهدي بيحيى بن عمر الذي يعرفه[٥]. التقى الكعبي بعد بعض الوقت أحد شبانه خلال دراسته في

---

(١) الطبري {٢} ١٦١٩، ٩ وما بعدها بحسب تقرير للأعمش. قارن حول هذا گَسَرشتروم في: تأريخ الأديان ٢٥/ ١٩٨٥/ ٧ وما بعدها (حيث ترجم الموضع خطأ على أية حال). شعرت زوجة المتصوف السوري ابن أبي الحواري كذلك أن ضجيج الجراد يذكرها بالقيامة (ابن منظور، مختصر تأريخ دمشق {٨} ٣٤٩، ٥ وما بعدها).

(٢) الطبري، المصدر السابق ٧ وما يليها؛ إلا أنه أعطى هذه السلطة لعلي بحسب ابن قتيبة، معارف ٦٢٣، ٢ وما بعدها.

(٣) الخياط، انتصار ٩٦ وما بعدها بالارتباط مع الجارودية؛ الأشعري، مقالات ٦٩، ٢ بالارتباط مع البترية.

(٤) قارن الوثائق في الصفحة ٢٦٧ من هذا الكتاب؛ إضافة إلى هذا ابن حزم، فصل {٤} ١٧٩، ٩ وما يليها. أن يكون بعضهم قد اعترف بالرجعة وكذلك بالزواج الموقت فهو ما ورد أيضا في ميزان {٢} ٩٣ وما بعدها.

(٥) ديوان {٢} ٤٩٧ (رقم ٣٦٦). ٧١ وما يليها، أبو الفرج، مقاتل ٦٥٦، ٩ وما يليها؛ حول هذا بستاني، ابن الرومي ١٢١. أن يكون الشاعر قد تعاطف مع الزيديين المتطرفين يُستقرأ أيضا من كونه قد شعر بالتقزز من الحنكليس (بستاني ١٢٤).

بغداد[١]. سُمي الأشخاص الذين مجدوا الصليب الخشبي الذي علق عليه زيد بن علي بمفردة مثيرة للارتباك هي خشبي، وهكذا اعتبر على سبيل المثال **أبو النعمان الحارث بن حصيرة الأزدي** مطلق السراح من الكوفة، من التابعين بالرغم من أن سفيان الثوري وأبا مخنف رويا عنه مباشرة. عاش في النصف الأول من القرن الثاني[٢]. كان شديد الاهتمام بفضائل أهل البيت[٣]؛ لذلك رجع إليه نصر بن مزاحم تكرارا في كتابه وقعة صفين[٤]. قام بالدعاية ضد الأمويين قبل الثورة العباسية بما ادعى أنه قول لمحمد بن الحنفية[٥]. كان بين تلاميذه المباشرين **أبو محمد صباح (بن قيس؟) بن يحيى الموزاني**[٦]، الذي لفت النظر في الكوفة من خلال ربطه رفض أبي بكر وعمر بالإيمان بالرجعة دون أن يتعاون مع الروافض، ولذلك ترقى إلى رئيس لطائفة زيدية[٧]. روى عن الباقر وجعفر الصادق[٨]؛ وقد زار الأخير مرة مع شيطان الطاق وفقهاء آخرين[٩]. لم يخفِ حماسته لعلي؛ نسب

(١) بحسب حاكم الجشمي، شرح الأصول {١} ٢١ ب.

(٢) الذهبي، ميزان رقم ١٦١٣ وتأريخ {٦} ٤٩، ٧ وما يليها؛ سيزگين، أبو مخنف ٢٠٥ (باقتباس خطأ عن تهذيب التهذيب {٥} ٢٥٣) والفهرست تحت الاسم.

(٣) العقيلي، ضعفاء {١} ٢١٧، ١٣ وما بعدها؛ تهذيب التهذيب {٢} ١٤٠، ٨ وما بعدها.

(٤) قارن الفهرست تحت الاسم.

(٥) ناگل، دراسات ١٠.

(٦) قارن بشأن علاقة التلمذة الأردبيلي {١} ١٧٢. (ثمة وثائق حول هذا لدى نصر بن مزاحم (٣٦٣، ٣ وما يليها؛ إضافة إلى هذا سيزگين ١٤٣)، لدى ابن الصفار (بصائر الدرجات ١٣٥، ١١ وما يليها و ١٤١، ٢)، لدى المفيد (اختصاص ١٧٦، ١ وما يليها و ٢٧٦، ـ ٦ وما يليها). وخاصة لدى المجلسي (بحار {١٧} ١٣٨ وما بعدها رقم ٣٢؛ {١٨} ٩٨ وما يليها و ١٠٦ رقم ٣؛ {٢٦} ٢٨٢ رقم ٣٤؛ {٩٢} ٥٩ رقم ٤٤ و ٤٦؛ المصدر السابق ٨٧ رقم ٢٣ إلخ). في الكثير من هذه المواضع يرجع في الحديث عن معلمه إلى أصبغ بن نباتة (أنظر حوله الصفحة ٢٩١).

(٧) هكذا القمي، مقالات ٧١ ١٣٨؛ اقتبس منه دون ذكر الاسم لدى الأشعري، مقالات ٦٩، ١٠ وما بعدها. جمعت الفقرتان للمرة الأولى لدى مادلونغ، قاسم ٥٢، الهامش ٤٦.

(٨) النجاشي ١٤٢ وما يليها؛ المامقاني، تنقيح {٢} ٩٦ رقم ٥٧٢٣؛ الأردبيلي {١} ٤١١أ. لوجود كتاب له سجل أيضا في فهرست الطوسي (١٦٩ وما يليها رقم ٣٦٢)، كصباح بن يحيى كما لدى النجاشي.

(٩) بحار {١٨} رقم ٣٥٤ رقم ٦٦.

إلى النبي القول إنه ينتمي هو وعلي إلى نفس الشجرة[١]، وادعى أن عليًا، حين أُرسل إلى اليمن، وهب المعرفة القانونية من قبل محمد من خلال وضع يده عليه ـ متفقا تماما مع نظرية الإلهام التي مثّلها الروافض والجاروديون[٢]. أكمل أولئك الرواية بما معناه أنه (يومذاك) أُلهِم بالمستقبل أيضا حتى يوم الحساب[٣]. ـ كان قريبا منه كما يظن أبو يقظان عثمان البجلي الثقفي، الذي أرسله زيد يومها إلى الأعمش ليكسبه لقضيته[٤]؛ آمن هو الآخر بالرجعة[٥]. كان قد شارك في انتفاضة إبراهيم بن عبدالله، وهكذا فقد مات بعد ١٤٥/ ٧٦٣[٦].

يختلف الأمر مع أبي بكر فطر بن خليفة المخزومي الحناط (يظن أنه توفي في ١٥٣/ ٧٧٠)[٧]، قريشي ساند في شيخوخته إبراهيم بن عبدالله أيضا[٨]. وصفه ابن حنبل مرة بأنه «خشبي مغالٍ»[٩]. إلا أنه لم يقصد ذلك بجدية كما يبدو؛ فحسب شهادة ابنه في كتاب العلل كان قد استخدم تعبيرا أكثر لينا[١٠]. لم يرد في أي مكان أن فطرا آمن بالرجعة؛ وعلى العكس من الواضح أنه وضع

---

(١) العقيلي، ضعفاء {٢} ٢١٢ رقم ٧٤٧، ميزان رقم ٣٨٥٠، لسان الميزان {٣} ١٨٠ رقم ٧٢٩؛ هنا أيضا صباح بن يحيى فقط.

(٢) وكيع، أخبار {١} ٨٧، ـ ٥ وما يليها؛ لا توضع اليد على الرأس مثلا وإنما «بين حلمتي الصدر»، لأن القلب هناك.

(٣) بحار {٢٢} ٤٦١ رقم ١٠. بحسب محمد الباقر روى أيضا وصية علي إلى الحسن (المصدر السابق {٧٧} ١٦٦). رواية أخرى عن علي لدى الكشي ٤٤ وما بعدها رقم ٩٤، حيث يذكر صباح «من أصحابنا». يختلف أتباعه بحسب القاضي عبدالجبار عن الجارودية من خلال كونهم يعتبرون الخليفتين الأولين غير مؤمنين وليس فقط آثمين مثل أولئك، مغني {٢٠} ١٨٥، ٧ وما بعدها. في هذا الموضع يُدعى أبو صباح قاسما وليس قيسا كما لدى كتّاب السيرة الشيعة.

(٤) مقاتل ١٤٧، ـ ٤ وما يليها؛ فان آرندونك ٢٨٤.

(٥) العقيلي، ضعفاء {٣} ٢١١ وما بعدها رقم ١٢١٤، الذهبي، ميزان رقم ٥٥٥٠ وكذلك تأريخ {٥} ١٠٨، ـ ٤ وما يليها و {٦} ١٠٠، ٤ وما يليها؛ تهذيب التهذيب {٧} ١٤٥ وما بعدها رقم ٢٩٢.

(٦) ابن حنبل، علل ١٦٧ رقم ١٠٢٩؛ تهذيب التهذيب {٧} ١٤٥.

(٧) هكذا خليفة، طبقات ٣٩٣ رقم ١٢٧٥ و تأريخ ٦٦١، ١٠؛ نقل أيضا ١٥٥.

(٨) مقاتل ٣٥٦، ١.

(٩) العقيلي، ضعفاء {٣} ٤٦٤، ٤ وما بعدها.

(١٠) ١٤٧ رقم ٩١٢: يتشيع؛ أخذه العقيلي ٤٦٤، ٦ وما بعدها. مثله لدى ابن قتيبة، معارف ٦٢٤، ١٢.

عليا فوق عثمان وأنه كان صريحا في حكمه على عثمان[١]. وعلى العكس قِبل الأحاديث التي أرجعت إلى أبي بكر[٢]. إنه بهذا ينضوي تحت نفس فئة الأعمش، ترك نفسه يستجوب بشدة حول ابن حنبل[٣]. أخذ عن سلمة بن كحيل[٤]، ونقل إلى وكيع وفضل بن دكين وعبدالله بن نمير[٥]. يتحدث الخوارزمي أيضا في *مفاتيح العلوم*[٦] عن خشبية بين الزيديين؛ يربطها بشخص يدعى صرخاب الطبري الذي لا نعرف عنه شيئا آخر. لكنه يسقط في تعدد مدلولات الاسم؛ فهو يدعي أن أفرادها قاتلوا مع مختار واستخدموا في ذلك أسلحة خشبية. ينبغي التعامل مع الملاحظة في كتاب *وصف الايمان* لزبير بن أحمد بهذه الطريقة أيضا[٧]. يأخذ أبو المعالي فيما يبدو في بيان الأديان ٣٥، الصفحة ٥ والصفحة التالية من الخوارزمي. لا يمكن التعرف على العلاقة تماما حين تستبدل الخشبية بالكيسانية كما لدى ابن حزم، فِصَل {٤} ١٧٩، ـ الصفحة ٥ والتي تليها؛ إنه يرى الشيء المشترك بين الكيسانية والزيدية في الجمع بين الفعالية وتوقعات الرجعة. عدا هذا فصرخاب هو تفريع من الاسم الفارسي سهراب (قارن نولدكه في: مكتبة أكاديمية فيينا، ملحق التأريخ الفلسفي ١١٦/١٨٨٨/ ٤٠٤)؛ لا يحتاج المرء إلى التفكير في «روتفَسر». لا علاقة للرجل حقا مع «شيطان البحر» سُرحوب (أنظر الصفحة ٢٥٥). ـ أن يكون كثير النوي وحسن بن صالح قد اعترفا بالرجعة كما يقول ابن الدعوي[٨]، فهو ما يجب أن يعامل بحذر كبير.

---

(١) تهذيب التهذيب {٨} ٣٠٢، ٢ و ٨ وما بعدها.

(٢) السيوطي، لآلئ {١} ٢٨٤، ٨ وما يليها.

(٣) أنظر الفصل ١.٣.١.٢ من هذا الكتاب.

(٤) فان أس، بين الحديث وعلم الكلام ١٦ : في إسناد حديث قدري.

(٥) ابن سعد، طبقات {٦} ٢٥٣، ٨؛ الفسوي {٢} ٧٩٨، ١٢.

(٦) ٢١، ٩ وما يليها.

(٧) طبعة ميونيخ ٨٩٣، الصفحة ١٥٧ ب، ١ وما بعدها. قارن حول العمل سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٤٩٥.

(٨) تبصرة ١٨٧، ٢ وما يليها.

صرح في هذه المسألة متوسطا **يعقوب بن عدي الكوفي** لقد أيد أبا بكر وعمر، إلا أنه تسامح مع موقف الامتناع للروافض؛ وهو لم يؤمن أيضا بالرجعة ، لكنه لم يعلن ابتعاده عن أتباعها[١] . لم يمضِ المرء يومذاك أبعد كثيرا أبدا.

٢.١.٣.٣.٣.٢ أتباع الرجعة في ظل السلطة السنية في القرن الأول

هكذا يتضح أن الشيعة أيدت وإن كان مع مرور الزمن إدانة السبئية والكيسانية[٢]، إلا أنها تابعت قبول الكثيرين ممن كانوا ينتمون إليها في الواقع كمرجعيات. وهذا ينطبق على الشخصية الملغزة **رُشَيد الهجري**، الذي أعدم في عهد عبيدالله بن زياد لعلاقته بانتفاضة الحسين في الكوفة وعلق على الصليب. ربما كان ينحدر من أصفهان وكان غلام حُجر بن عدي[٣] . إلا أنه كان قد عرف عليًا[٤] . كان يحتفظ بمواعظ له[٥] ويقال إنه حين رآه في الكوفة تحت غطاء النعش لم يصدق موته: إنه يدرك الآن في ما نتحدث ويرد علينا التحية. «والله إنه ليتنفس الآن نفس الحي، ويعرق الآن من تحت الدثار...»[٦] . ربما تكون هذه القصة قد خلقت قوة تفجير حين اقترب الحسين من الكوفة، ليطالب بحقوق

---

(١) هكذا القمي ٧١ وما بعدها؛ مختلف قليلا لدى الأشعري، مقالات ٦٩، ١٢ وما يليها، البغدادي، فرق ٢٤ وما يليها، ٣٤، ٩ وما يليها و ابن الداعي، تبصرة ١٨٧، ٦ وما بعدها. يذكر لدى المسعودي أيضا، يظن نقلا عن أبي عيسى الوراق، لكنه يرد هناك كيعقوب بن علي (مروج {٥} ٤٧٤، ٧/ {٤} ٤٥، ١١؛ حول هذا الفصل ٢.١.٣.٢.٣ من هذا الكتاب).

(٢) هالم، الغنوصية ٣٣ وما يليها و ٤٩ وما يليها.

(٣) قارن الطبري {٢} ١٢٦، ٤ وما بعدها، أنظر أيضا ٥١، حيث لا تذكر النسبة على أية حال. يمكن أن يساند التطابق كونه ورد كمستضعف لدى الكشي (٤٠٩، ٦). بحسب المتوازية في الأغاني {١٧} ١٤٣، ١ فإنه يمكن أن يكون قد اعتقل في أصفهان.

(٤) برقي، رجال ٤، ٥. هل ينبغي للمرء أن يستخلص من سياق هذا الموضع أنه كان منتسبا إلى شرطة الخميس، صفوة جنود علي؟

(٥) الجاحظ، رسالة في الحكمين في: مشرق ٥٢/١٩٥٨/٤٤١، ٦ وما بعدها. في موضع آخر يتحدث الجاحظ أيضا عن قصائد نظمها رُشيد عن علي (عثمانية ١٢٨، ٣ وما بعدها). نظرا لأصله لا يبدو هذا محتملا.

(٦) الناشئ المنتحل، أصول ٢٣، ١ وما بعدها؛ رواية مختلفة بعض الشيء لدى العقيلي، ضعفاء {٢} ٦٣ وما بعدها رقم ٥٠٣، ميزان رقم ٢٧٨٤ ولسان الميزان {٢} ٤٦٠ وما بعدها رقم ١٨٥٩.

علي. على أية حال أوعز الحاكم بقطع لسان رشيد. تحفظ المصادر الشيعية ذكرى استشهاده وحسب؛ يقال إن عليًّا نفسه قد تنبأ به[١]. يزعم أنه منحه أيضا قدرة التنبؤ بموت الآخرين[٢]. جعل النُصيريون منه *باب* الحسين[٣]. وعلى العكس فهو بالنسبة للفسوي «رافضي تقريبا»[٤]. ـ يقول الفسوي الشيء نفسه عن **أبي القاسم أصبغ بن نُباتة بن الحارث المجاشعي الدارمي الحنظلي**، تميمي[٥] كان كما يبدو قائد شرطة الكوفة في سن مبكرة حقا[٦]. يبدو أنه قد عاش طويلا[٧]؛ كان أبو الجارود قد التقاه[٨]. وهكذا فلا عجب أن يكون المرء قد سأله عن الخلفاء واكتسب الماضي في ذكرياته مكانة أعلى. كان قد شارك في معركة صفين ورأى كيف أتى عويس القراني ليقدم البيعة[٩]؛ لقد أمر النبي «**بقتال الناكثين والقاسطين والمارقين مع علي بن أبي طالب**»[١٠]. كانت الكوفة معقل الإسلام الذي يجب أن تكون إليه *الهجرة بعد الهجرة*، هكذا قال علي، سيمنح الله النصر من خلال سكانها، كما ثأر من قوم لوط إذ أمر عليهم حجارة من سجيل[١١]. غير أن ملامح

---

(١) الكشي ٧٥ وما يليها رقم ١٣١ وما بعدها؛ المفيد، اختصاص ٧٢، ٢ وما يليها (حيث تجري الرواية في الوقت الحاضر عبر ابنته قنوة). عرف المرء بالضبط أين أعدم، عند مدخل بيت الصحابي عمرو بن حريث المخزومي (الكشي ٧٩، ٤؛ أيضا السمعاني، أنساب {١٣} ٣٨٥، ١ وما يليها وميزان، في الموضع المذكور سابقا). شاركه مصيره ميثم بن يحيى، وهو مولى (أنظرالفصل ٢.١.٣.٣.٧.٣.١ من هذا الكتاب). أنظر حول عمرو بن حريث الصفحة ٢٣٠، الهامش ٥.

(٢) الكشي ٧٦، ١١ وما يليها؛ ابن الصفار، بصائر ٢٦٤، ـ ٧ و ٢٦٥، ١٠؛ أيضا الكليني، الكافي {١} ٤٨٤، ـ ٦.

(٣) هالم، الغنوصية ٣٠٢.

(٤) {٣} ١٩٠، ٧ وما يليها؛ حكم سلبي أيضا في المصدر السابق ٥١، ٢.

(٥) قارن حول النسب ابن حزم، جمهرة ٢٣١، ١٥ وما بعدها؛ ابن سعد، طبقات {٦} ١٥٧، ٧ وما يليها.

(٦) خليفة، تأريخ ٢٣١، ١٢؛ ابن سعد، طبقات {٦} ١٥٧، ١٠ وما بعدها؛ أيضا الكشي ١٠٣ رقم ١٦٥؛ المفيد، اختصاص ٦٠ وما بعدها.

(٧) قارن القصة لدى الكشي ٢٢١ وما بعدها رقم ٣٩٦.

(٨) المصدر السابق ٥، ٥ وما بعدها و ١٠٣ رقم ١٦٤.

(٩) المصدر السابق ٩٨ وما يليها رقم ١٥٦.

(١٠) الذهبي، ميزان رقم ١٠١٤ وتأريخ {٤} ٩٢، ١٨؛ قارن حول سياق هذا الحديث كتابي النكث ٨١ وما يليها.

(١١) الطبري {١} ٢٥١٤، ١٤ وما يليها؛ قارن الآية ٨٢ والتي تليها من سورة هود.

الإخفاق كانت قد ظهرت: كان علي قد هيأهم على أنهم لن يربحوا بعملهم ثروات؛ «**إنّ قوما من قبلكم من بني إسرائيل تشارطوا بينهم ، فما مات أحدٌ منهم حتى كان نبيّ قومه أو نبي قريته أو نبي نفسه، وإنكم لبمنزلتهم غير أنكم لستم بأنبياء**»[١]. كان علي قد عرف أيضا ما ينتظره هو نفسه؛ قال«**إن خليلي (هذا يعني النبي) حدثني أن اضرب لسبع يمضين من رمضان وهي الليلة التي مات فيها موسى واموت لاثنين وعشرين يمضين من رمضان وهي الليلة التي رفع فيها عيسى**»[٢]. إذا كان أصبغ قد آمن *بالرجعة* فعلا كما يدعي كُتّاب السيرة السنة[٣]، فإن هذا تلميح إلى أن عليًا مثل المسيح لم يمت في الحقيقة. كان هذا التصور حول الجسد الظاهري قد نسب إلى ابن سبأ[٤]. ـ ثمة تميمي آخر شهد عليا وانتظره هو **مسلم ابن نذير السعدي**[٥]. إلا أنه لم يترك أثرا وراءه. وعلى العكس استفاد **أبو طفيل عامر بن واثلة الكناني** مثل أصبغ بن نباتة من تقدمه في السن. ازدادت منزلته ارتفاعا من خلال كونه على العكس من هذا قد ولد في حياة النبي. إلا أن محاولة ربطه بمعلومات وأحداث معينة، معركتي بدر وأحد أو السنة الأولى للهجرة لم تؤدِ إلا إلى تشكيلات خيالية وتقارير ذاتية مزيفة. قاتل إلى جانب علي في معركة صفين؛ كان يومذاك المتحدث باسم قبيلته[٦]. وقد برز بهذه الصفة بقصائد؛ لم ينشد قبيلته وشجاعته الشخصية فقط وإنما أيضا عليًا[٧]. إلا أنه تواصل بعد ذلك

---

(١) الكشي ٥ رقم ٨؛ أرى أن «غير أنكم لستم بأنبياء» في النهاية إضافة عقائدية لاحقة.
(٢) العقيلي، ضعفاء {١} ١٣٠، ٨ وما يليها (بتأريخ مبتور)، ميزان، في الوضع المذكور سابقا.
(٣) العقيلي {١} ١٢٩، ـ ٥، تهذيب التهذيب {١} ٣٦٣، ٤. حكم رافض أيضا لدى الفسوي {٣} ٣٩، ٧ و ٦٦، ٨ وما بعدها.
(٤) هالم، الغنوصية ٣٧. قارن أيضا الكشي ٣١٦، ١ وما بعدها بالارتباط مع ابن الحنفية.
(٥) هكذا بحسب ابن سعد، طبقات {٦} ١٥٩، ١٣، تهذيب التهذيب {١٠} ١٣٩ رقم ٢٥٦.
(٦) نصر بن مزاحم، وقعة صفين ٣٤٩، ٥ وما يليها؛ ٤٠٨، ٣ وما يليها إلخ؛ ابن أعثم، فتوح {٣} ١٦٤، ٧ وما يليها.
(٧) قارن الأجزاء التي جمعها الطيّب العشاش في: حوليات الجامعة التونسية ١٠/ ١٩٧٣/ ١٧١ وما يليها؛ هناك الرقم ١، ٥ ـ ٦، ٨، ١٢ (إلا أن الأبيات في مدح علي ليست موثقة توثيقا جيدا). يجمع العشاش في مقدمته أخبار السيرة أيضا؛ إلا أنه لم يستخدم جميع المصادر ويخلق تجانسا كبيرا. مجموعة أخرى=

مع معاوية؛ يقال إنه أغلظ القول في مثوله أمامه ضد مروان وعمرو بن العاص وأخيه سعيد لأنهم تحدثوا في غير صالحه(١). ساند في ما بعد مختارا؛ كان واحدا من قادة البعثة التي أخرجها محمد بن الحنفية من سجنه في عارم(٢). إلا أنه لم يعد إلى العراق؛ بل إنه رافق ابن الحنفية في رحلته الأولى إلى دمشق(٣). احتفظ المرء في الأوساط الشيعية بأبيات له خاطب فيها هذا كإمام ومهدي، وعلى العكس سمى عبدالله بن الزبير *ملحدا* وقارنه بالسامري في الآية ٨٥ والآيات التالية من سورة طه(٤). ثم نسمع عنه ثانية خلال انتفاضة ابن الأشعث؛ طالب يومذاك باسم قبيلته، بحكم المكانة التي تؤهله لها سنه، عزل الحجاج ودعا إلى مبايعة ابن الأشعث(٥). ثم سقط ابنه طفيل في صفوف المنتفضين؛ وقد رثاه أبوه بقصيدة(٦). تركه الحجاج دون أن يمسه بأذى، يقال لأن لأبي طفيل مكانة لدى عبدالملك(٧). إلا أنه لم يستطع على أية حال أن يظفر به؛ لأن أبا طفيل انسحب في هذا الوقت تقريبا إلى الحجاز على أبعد الفروض. مات أيضا هناك في المدينة(٨)، يقال عن مائة سنة أو أكثر(٩). روى لكل من أراد أن يعرف أنه آخر الصحابة الأحياء(١٠) ـ

= لضياء الدين الحيدري في: مجلة البلاغ (بغداد) ٥/ ١٩٧٥، العدد ٧، صفحة ٢٧ وما يليها. قارن أيضا سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ٢/ ٤١٢.

(١) العشاش رقم ٣.

(٢) الأغاني {١٥} ١٥٠، ١٣ وما يليها.

(٣) قارن التفاصيل لدى وداد القاضي، الكيسانية في التأريخ والأدب ١٠٤ وما يليها و ٣٠٩ وما يليها.

(٤) العشاش رقم ٤. قارن أيضا الكشي ٢٠٥ رقم ٣٦٠، حيث تجري محاولة تفسير هذا التحزب لمصلحة مهدي منتظر غير مذكور.

(٥) الطبري {٢} ١٠٥٤، ٤ وما يليها: نقلا عن ابنه مطرف.

(٦) العشاش رقم ٢. قارن أيضا شريف قاسم، شعر البصرة ١٦١.

(٧) الكشي ١٢٤، ٣.

(٨) خليفة، طبقات ٢٨٥ رقم ٨٤١.

(٩) قارن المعلومات لدى كتاب السيرة؛ ملخصا في تهذيب التهذيب {٥} ٨٢ وما يليها رقم ١٣٥. تحديد التأريخ البالغ الدقة ١/ ٦٢٢ ـ ١١٠/ ٧٢٨ لدى سيزگين، أبو مخنف ١٣٤ يتوقع من القارئ أكثر مما ينبغي.

(١٠) الفسوي {٣} ٢٧٧ وما بعدها؛ الطبري {١} ١٧٩٠، ٧ وما بعدها.

كما كان قد ادعى من قبل أنه الوحيد المتبقي من الشيعة[١]، مستخدما كلمة الشيعة هنا بالمعنى التوثيقي المحدود الذي ضاع بعد وقت قصير: ك «شيعة» علي وفي كل الأحوال ابن الحنفية أيضا.

لا تشي هذه السيرة بشيء عن كونه قد توقع عودة ابن الحنفية بعد موته في سنة ٨١؛ كان في ذلك الوقت بالذات يؤلب الناس ضد الحجاج. إذا كان أبو قتيبة ينسب هذا إليه[٢]، فإنه قد قام ببساطة بتعميم غير جائز. إلا أن الإماميين انطلقوا أيضا من أن جعفر الصادق قد أبدى ملاحظة بأن أبا طفيل كان مقتنعا بأن ابن الحنفية كان لا يزال حيًّا. والآن ثمة اتجاه يرتبط بهذا. انتشر لأبي الطفيل بيت من الشعر ينتظر وفقه *دولة أهل الحق*، وقد فهم المرء *دولة* في هذه الأوساط على أنها رجعة[٣]. لم يعجب هذا الرواة الإماميين. صحيح أن عليًّا يرجع دائما في مثل هذه الدولة، لكن مع عائلته بأكملها[٤] ـ وهنا طبعا مع الأقارب الخطأ. يُظهر هذا أن أبا الطفيل لم يندمج تماما. وفي ما عدا هذا فإنه يبدو مثل شيعي «عادي» تماما. تكهن حول ذي الثدية، خصم علي اللدود، الذي تعرف عليه من خلال عاهته[٥]، وقد أخبر كيف فسر الخليفة مواضع غامضة من القرآن[٦]. ليس دون سبب يقف في إسناد الحديث عن *الثقلين*، كتاب الله وأهل البيت، ولن يتفرقا حتى يرد علي الحوض، أي في يوم القيامة، هكذا قال النبي[٧]. ثمة تقرير مشكوك بصحته

---

(١) الأغاني {١٥} ١٥١، ٥.

(٢) تأويل مختلف الحديث ١١، ـ ٤ وما يليها، ١٠، ١٠ وما يليها، ترجمة ليكومتي ٩؛ معارف ٣٤١، ١٩.

(٣) الكشي ٩٤ وما بعدها رقم ١٤٩. قارن حول استعمال مفردة *دولة* النص {٢} ١، ف وبشكل عام ناگل، دراسات، الفهرست تحت الكلمة.

(٤) الفسوي {١} ٥٣٧، ١ وما يليها.

(٥) المصدر السابق {٣} ٣١٥، ـ ٤ وما يليها؛ قارن حول ذي الثدية كتابي النكث ٨٢ وما يليها.

(٦) الأغاني {١٥} ١٤٧، ١٧ وما يليها؛ الطبري {١} ٧٤، ١٥ وما يليها.

(٧) الفسوي {١} ٥٣٧، ١ وما يليها. قارن بشأن الحديث الصيغ المختلفة لدى ابن الصفار، بصائر ٤١٢ وما يليها وفي: Concordance et Indices de la Tradition Musulmane، {١} ٢٩٤أ؛ حول هذا موسى، Extremist Shiites ٧٧ وما يليها وأيوب في: Approaches طبعة ريبين ١٨٠.

بشكل واضح حول مرافعة علي خلال الشورى التي قدم فيها الحجة على تحفظه على انتخاب أبي بكر؛ يقال إن أبا الطفيل تسمّع يومذاك من خلف الباب[١]. المثير للاهتمام بعد كل هذا أنه استشهد مع ذلك بابن عباس في مسائل التأويل[٢]؛ وهو يشير في قصيدته شاكرا إلى أن هذا علمه وقدم له في نفس الوقت هدية[٣]. كانت الحدود أكثر تداخلا مما أراد الهيدروغرافيون أن يقنعونا به. يصبح هذا واضحا في تأثيره اللاحق أيضا. فهو يحتل في الحديث السني مكانا محترما[٤]. ولكن بين تلاميذه شخص يدعى الكشي، يعتبره كيسانيا:[A] علي بن (أبي فاطمة) الحزور الكناسي الغنوي.

يستغرب الكشي أن الناس، يعني السنة، نقلوا عنه[٥]. لم يلاحظ هؤلاء بالفعل شيئا من كيسانيته. إنه كان شيعيا فهو أمر واضح؛ نقل حديثا لعمار بن ياسر، قال النبي بموجبه لعلي: «**طوبى لمن أحبك وصدق فيك، وويل لمن أبغضك وكذب فيك**»[٦]. ربما أمكن تفسير حكم الكشي بكونه قد روى عن شخص من الثقاة وعن ابن الحنفية أيضا[A]. ـ تلميذ ثان[٧] كان أكثر شهرة، إلا أنه كان على الأقل شخصا متألقا مثله هو جابر بن يزيد بن الحرث بن عبد يغوث الجعفي، عربي من الجنوب من قبيلة مذحِج[٨]، مات في سنة ١٢٨/ ٧٤٥ بحسب معظم المصادر[٩]. كان قد

---

(١) السيوطي، لآلئ {١} ٣٦١، ١٢ وما يليها.
(٢) الطبري {١} ٢٩٧، ١١ وما بعدها و ٣٠٦، ١٤ وما يليها.
(٣) العشاش رقم ١١، ٣.
(٤) فان أس، بين الحديث وعلم الكلام ٢٢ وما يليها.
(٥) ٣١٤ رقم ٥٦٧. أيضا الأردبيلي {١} ٥٦٤ ب.
(٦) ميزان رقم ٥٨٠٣. قارن البخاري {٣} ٢٩٢ رقم ٢٤٤٠؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {٣} ١٨٢ رقم ٩٩٩؛ العقيلي، ضعفاء {٣} ٢٢٦ وما بعدها رقم ١٢٢٧؛ القاضي، الكيسانية ٢١٥ وما بعدها.
(A) النعيمي، الغيبة ٢٩٠ وما بعدها، رقم ٧.
(٧) سيزگين، أبو مخنف ١٣٤.
(٨) لم يكن مولى لهم كما يدعي هالم، الغنوصية ٩٧ وما بعدها وفي: الإسلام ٥٨/ ١٩٨١/ ٢٩، الهامش ٥٢. قارن النسب لدى النجاشي ٩٣، ١٢ وما يليها وابن حزم، جمهرة ٤١٠، ٤ وما يليها.
(٩) قارن حول هذا وكذلك حول ما يأتي مقال مادلونغ في إنسكلوبيديا الإسلام، الطبعة الجديدة، الملحق=

شهد عهد محمد الباقر وانضم في الكوفة إلى تلك الأوساط التي توقعت منه الخير. بهذا لم يعد النقل الإمامي المتأخر يستطيع الاستغناء عنه. ترك أيضا بعض الدراسات التاريخية التي كانت ثمينة للشيعة: حول معركة الجمل، حول صفين، والنهروان، حول مقتل علي وموت الحسين[1]؛ اقتبس نصر بن مزاحم بإسهاب من كتاب *صفين*[2]. حتى الأشخاص السنة المعتمدون الذين لم ينكروا تعاطفهم مع علي مثل سفيان الثوري وشُعبة إنساقوا إليه[3]؛ أخذ أبو داؤد والترمِذي وابن ماجة عنه بهذه الطريقة بعض الأحاديث. إلا أن البخاري ومسلم لم يثقا به.

نمت في العقول المبلبلة لتلاميذ الباقر الكوفيين بالفعل بعض الأفكار الخيالية التي لا تتفق لا مع التصورات السنية ولا الشيعية المتزمتة وأثرت تأثيرا سلبيا على تركة جابر لاحقا. بينها قصص عجائب رويت بطرق جذابة وأساطير من عالم الأشباح أو من القدور المسحورة قدمها الناس البسطاء الذين انتشرت بينهم كحجة على القوى غير الطبيعية للأئمة[4]. كذلك أمكن في ما بعد تسويق التنبؤات بالإسناد إلى جابر عن الباقر[5]. ولكن توجد إلى جانب هذا تأملات نظرية غنوصية تزايدت مع الزمن. اعتبر محمد وخلفه كائنات سابقة للوجود، تقف قبل جميع المخلوقات الأخرى كأشباح أمام الله، ظل لنور الله في عالم لا يعرف الأشباح بعد[6]. يحصل

= ٢٣٢ وما بعدها. أحيانا ترد تواريخ وفاة خيالية تماما، هكذا في ١٦٧ (في ميزان {١} ٣٨٤، ٨) أو ١٦٦ (لدى الدميري، حياة الحيوان {١} ٣٢٣، ٢١).

(١) النجاشي ٩٤، ١١ وما يليها؛ حول هذا سيزگين، تاريخ المخطوطات العربية ١/ ٣٠٧ و ڤروزوروف، Istorričeskaja literatura ٤٦ وما يليها. اقتباسات من كتاب مقتل الحسين مثلا لدى أبي الفرج، مقاتل ٨٣، ٩؛ ٨٥، ٥ وما بعدها.

(٢) قارن وقعة صفين، الفهرست تحت الاسم؛ سيزگين، أبو مخنف ١٣٣ وما يليها. ينبه بيترسون في *علي ومعاوية* ٦٢ وما بعدها إلى أن جابر يلفت النظر هنا من خلال تقارير شهود عيان مزورة.

(٣) العقيلي، ضعفاء {١} ١٩١ وما يليها رقم ٢٤٠ وميزان رقم ١٤٢٥؛ قارن أيضا هالم، الغنوصية ٩٦.

(٤) حول هذا بالتفصيل هالم، الغنوصية ١٠١ وما يليها.

(٥) مقاتل ٥٤٢، ٧ وما يليها، منسحبة على سنة ١٩٩، أي من زمن أبي السرايا.

(٦) هالم ١٠٩ وما بعدها؛ أيضا في: الإسلام ٥٨/ ١٩٨١/ ٣٠ وما يليها وقبل ذلك ٢٦. حول هذا روبين في: Israel Oriental Studies, Tel Aviv /٥ /١٩٧٥/ ٩٩ و ١١٠.

جابر على العلم السري من باقر في صورة سفر وصل إلينا بعد عملية تحول معقدة في *أم الكتب* المتأخر. اضطربت الذكرى عن شخصه هنا اضطرابا كبيرا ولم تبق منها سوى صورة مضببة وحسب؛ ولكن يبدو أن جوهر النص يرجع حتى منتصف القرن الثاني[١]. أصبح جابر لدى النُصيريين *باب جعفر الصادق*[٢]. حاول الإماميون أن يكسروا هذه الزينات الباروكية؛ حملوا بعض تلاميذه المسؤولية عن ظهور المتطرفين. ولكن لم يكن من السهل استئصال هذا الورم؛ يرد عمرو بن شمر الجعفي (المتوفى سنة ١٥٧/ ٧٧٤) مثلا والذي يعتبر من الأشرار وكان قد روى أشياء كثيرة غريبة عن معلمه بالفعل، تكرارا في الإسناد أيضا في المادة التي استخدمها نصر بن مزاحم[٣]. كذلك يرجع الإمامي علي بن ابراهيم القمي في تفسيره في ما يتعلق به إلى جابر[٤]. يضاف إلى هذا شيء آخر: يبدو أن جابر كانت له علاقات معينة مع مغيرة بن سعيد الذي برز بعد موت الباقر بوقت قصير؛ وقد منحه أتباعه نفس الرتبة التي لقائدهم كما يقول الأشعري[٥]. يبدو أنه كان يشعر هنا أيضا بانجذاب للأفكار الغنوصية. وهكذا برّأه المرء عنه حين أراد أن ينفيها عنه، مقارنة بالمغيرة أيضا من خلال جعفر الصادق[٦]. جعله هذا مريبا

(١) يعود الفضل إلى هالم في أنه فصل الفئات المنفردة للمرة الأولى بطريقة مقنعة؛ قارن حول تأريخ البحث الغنوصية ١٣٩ وما يليها وقبل ذلك ١١٣ وما يليها. ـ سفر آخر للباقر رواه عنه عمرو بن أبي مقدام (قارن الفصل ٢.١.٣.٣، ٣ وما بعدها من هذا الكتاب).

(٢) هالم ٣٠٢.

(٣) قارن هالم ٩٧ و ١٠٠ وما يليها مع سيزگين، أبو مخنف ١٣١ والصفحة التالية؛ إضافة إلى هذا سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٣١٠. حول تأريخ وفاة ابن حبان، المجروحون {٢} ٧٥، ـ ٦ وما يليها. ترد عبر هذا الإسناد حتى أحاديث تتحدث عن عائشة حديثا إيجابيا (ميزان {١} ٣٨٢؛ إسناد آخر لدى العقيلي، ضعفاء {٣} ٢٧٦، ٣ وما يليها). قارن أيضا النوبختي ٣١، ٤ وما يليها.

(٤) قارن على سبيل المثال تفسير ٢٥، ٨.

(٥) مقالات ٨، ١٢ وما بعدها، يترجم هالم: «يعينه أتباع المغيرة في مكانه» (الصفحة ٩٢) ويستخلص من هذا أنه أصبح خليفته (صفحة ٩٦). لكنه لم يخلفه أبدا؛ لذلك أيضا لم يغفل النوبختي والقمي هنا شيئا كما لا بد أن يكون هالم قد افترض. يمكن استخدام نشوان الحميري فقط، حور ١٦٨، ـ ٥ وما بعدها في هذا الموضوع؛ غير أن نشوان يقدم غالب الظن مجرد إعادة صياغة لا يوثق بها للمصدر الوحيد المتوفر.

(٦) هالم ٩٧.

بالنسبة للحكام بالطبع. تعرض للمراقبة هو أيضا من قبل يوسف بن عمر الذي أمر كحاكم للكوفة في وقت ما بين ٧٣٨/١٢٠ و٧٦٦/١٢٦ بإعدام أبي منصور العجلي. كان على جابر أن يتظاهر بالجنون ليفلت من أمر هشام بالقبض عليه: شوهد متجولا في الأزقة يركب قصبة ويضع سلة من الرطب على رأسه[١]. ومع ذلك يقال إنه حرض الشعب ضد يوسف الذي خلّف منصور بن جمهور، الحاكم في عهد يزيد الثالث[٢]. يبدو أنه مثل غالبية الشيعة الكوفيين انتهى إلى تأييد جعفر الصادق. يقال إن سفيان بن عيينة انصرف عنه حين سمعه يدعي أن النبي أعطى علمه لعلي، ثم إلى الحسن وهكذا دواليك حتى جعفر[٣]. بهذا قيل إنه لم يعط مكانة «للعلم» الذي نقلته السنة. بالطبع لم يكن هذا العلم النبوي لهذا غنوصيا، احتفظ المرء بحزمة من الأحاديث القانونية، *بأصل* منه[٤]. لكنه روى أيضا أن جعفر قُدّم من قبل والده على أنه القائم[٥]. يقال إنه حصل على بعض هذه المخطوطات التي جاز له أن يعطيه إلى الآخرين بعد سقوط الأمويين (الذي لم يشهده بنفسه) وحسب[٦]. يعود له إلى جانب الأصل تفسير ربما لم يكن متزمتا جدا[٧]؛ خمن هالم أن هذه المخطوطة تشكل نواة أم الكتاب[٨]. يمكن أن تكون

---

(١) هالم ٩٨ عن الكشي؛ قارن أيضا الكليني، الكافي {١} ٣٩٦، ١٣ وما يليها والمفيد، اختصاص ٦٢، ٢ وما يليها. ينبغي تحديد تأريخ القصة قبل ٧٤٣/١٢٥. تلميح إلى هذا لدى المحاسبي، مكاسب ١٠٨ وما بعدها؛ القصة التي يعيد المفيد اقتباسها كدليل على جنونه لم تعد متوفرة للأسف (النجاشي ٩٣، ـ ٥ وما يليها). ولأن النجاشي يؤكد في ذلك بوضوح الاختلاط لدى جابر علينا أن نحسب حساب إمكانية وجود مبالغة من أجل استبعاد روايات جابر «المتطرفة»، كـ «جنون».

(٢) ناگل، الرشاد ٢١٧.

(٣) ميزان {١} ٣٨١، ٥ وما يليها؛ إضافة إلى هذا ناگل، المصدر السابق. مات سفيان بن عيينة سنة ١٩٦/ ٨١١ أولا!

(٤) الطوسي، الفهرست ٧٣ رقم ١٣٩؛ مواد قانونية في ميزان {١} ٣٨٢، ١٥ وما يليها أيضا.

(٥) الكافي {١} ٣٠٧ رقم ٧.

(٦) الكشي ١٩٢ وما بعدها، رقم ٣٣٩. يدعي أنه كان يومذاك لا يزال صغير السن؛ إذا كانت القصة صحيحة فإنه لم يتقدم في السن.

(٧) الطوسي، الفهرست، المصدر السابق.

(٨) الغنوصية ١٢٠. يراود المرء الشك حين يرى أنها كانت لا تزال في متناول يد النجاشي (٩٣ وما =

تلك التقارير التي تربط بين جابر والايمان بـ«الرجعة» قد وجدت فيها ما يغذيها. فهي تعطي ملامح تأويلية ملموسة. هذا ليس أمرا بديهيا. ما ينسب إلى عبدالله بن سبأ وأتباعه السابقين يتحرك ضمن مجال الاعتقاد الشعبي: سيظهر علي في الغيوم؛ الرعد هو صوته والبرق سوطه[1].

إلا أن المادة في مفرداتها لا تزال صعبة. يترك عمرو بن شمر محمد الباقر يؤيد أن جابر تعرف على إشارة الآية ٨٥ من سورة القصص إلى الرجعة؛ لكن الإمام يذكر جابر بصيغة رحمه *الله*، بينما عاش هذا بعده عقدا من السنين[2]. الشاهد الرئيس في المصادر السنية هو سفيان بن عيينة ثانية. ادعى أن جابر اعتبر المقصود بـ *دابة الأرض* في الآية ٨٢ من سورة النمل هو علي[3]. السياق في هذا الموضع من القرآن هو آخروي بالفعل: ﴿وَإِذَا وَقَعَ ٱلْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَآبَّةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ ٱلنَّاسَ كَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا لَا يُوقِنُونَ﴾. أن يكون المرء قد أجهد ذهنه حول هذا هو أمر منطقي[4]. ولكن أن يتعرف المرء على علي فهو تهمة وجهها السنة بشكل عام تماما إلى الشيعة الكوفيين. وعلى العكس جعل المرء الحسن بن علي يعلن موقفا أدخله المرء في تعليقات يقظة في كل الأحوال، حيث عاش في المدينة في هدوء زاهد[5]. في الآخر زج المرء حتى بعلي نفسه: يقال إنه لم يسر حين قارنه رُشيد

= يليها). يقتبس الطبري أيضا من جابر بين حين وآخر في تفسيره.

(١) هالم، الغنوصية ٣٧؛ أيضا فريدليندر قبل ذلك في: Journal of the American Oriental Society, Baltimore ٤٢/١٩٠٨/٢٩ وما بعدها. روايات شيعية بهذا المضمون لدى ابن الصفار، بصائر الدرجات ٤٠٨ وما يليها.

(٢) القمي، تفسير ٢٣، ـ ٦ وما يليها.

(٣) العقيلي، ضعفاء {١} ١٩٤، ٩ وما بعدها، ميزان {١} ٣٧٤، ٥؛ گولدتسيهر، دراسات محمدية {٢} ١١٣.

(٤) قارن مثلا الطبري، تفسير {٢٠} ١٤ وما يليها؛ كذلك الدميري، حياة الحيوان {١} ٣٢٢، ٢٢ وما يليها. لا يمكن الاستفادة من الموضع الثاني، التي ترد فيه دابة الأرض في القرآن، الآية ١٤ من سورة سبأ (قارن حول هذا آيزنشتاين في: جريدة فيينا لمعرفة الشرق ١٣١/١٩٨٩/٧٩ وما يليها).

(٥) إبن سعد، طبقات {١٣} ٢٦، ٩ وما يليها؛ مثل هذا لدى ابن بطة، إبانة ٤٢، ٣ وما يليها، مع الحجة القانونية بأن تركة الميت قد قسمت، في المرتين. قيل عن الحسن أيضا إنه غسل الحبر عن الكتب التي حصل عليها من الكوفة بسبب نفوره منها (الفسوي {٢} ٧٥٦، ٣ وما يليها؛ حول هذا الصفحة ٧٥٩، ١ وما يليها).

الهجري بالـ «دابة»؛ وقد قال قبل ذلك مباشرة في موعظته إن «**دابة الارض تأكل بفيها، وتحدث بإستها**»[١]. لم يهمل الشيعة هذا التحدي؛ فهم يرون أن عليًا قد سمى نفسه هكذا بالفعل وذلك في موعظة ثانية[٢]. هكذا كان ما يهمهم هو التأويل. لكن جابرا لم يعد كافيا كمرجع[٣].

كان ثمة مثل آخر أكثر شعبية. يقال إن جابر استخدم الآية ٨٠ من سورة يوسف في خدمة أغراضه. يقول أخو يوسف الأكبر هناك: ﴿قَالَ كَبِيرُهُمْ أَلَمْ تَعْلَمُوٓاْ أَنَّ أَبَاكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُم مَّوْثِقًا مِّنَ ٱللَّهِ وَمِن قَبْلُ مَا فَرَّطتُمْ فِى يُوسُفَ فَلَنْ أَبْرَحَ ٱلْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِىٓ أَبِىٓ أَوْ يَحْكُمَ ٱللَّهُ لِى﴾. يزعم سفيان أنه سمع كيف أن جابرا حين سأله أحدهم عن التأويل يجيب متنصلا: «تفسير هذه الآية لم يتحقق». يوضح سفيان: «يدعي الروافض أن عليًا (يختفي) في الغيوم ولن يظهر مع (من اختارهم) من أخلافه حتى ينادي أحد من السماء: أخرج مع فلان وفلان!»[٤] يبدو هذا مختلقا؛ لا يكاد المرء يستطيع أن يتصور أن أحدا يسأل عن معنى الآية ٨٠ من سورة يوسف: فما تنسحب عليه واضح من خلال السياق وضوح الشمس. تهدف القصة إلى أن تظهر أن: الروافض لا يعرفون ما يفعلون.

توجد عدا هذا إشارات أخرى إلى إيمان جابر بالرجعة، لكنها مشتقة جميعا من هذه الطرائف. (قارن ابن حبان، المجروحون {١} ٢٠٨، الصفحة ٩ والصفحة التالية و ٢٠٩، ١ وما يليها؛ البيهقي، المناقب ص ١١٨ وما بعدها؛ العقيلي ص ١٩١ وما يليها، الميزان رقم ١٤٢٥ وتهذيب التهذيب {٢} ٧٥ وما يليها. في عدة

(١) العقيلي، ضعفاء {٢} ٦٣، ٩ وما يليها، ميزان {٢} ٥٢، ٣ وما يليها.

(٢) الكافي {١} ١٩٨، ـ ٦ وما بعدها: عن محمد الباقر. ملخصا في البحار {٥٣} ١١٠ وما يليها رقم ٣ وما يليه و قبل ذلك ١٠٠ رقم ١٢٠.

(٣) قارن حول الموضوع أيضا محمد عثمان صالح، Mahdism in Islam up to 260 A.H./874 A.D., أطروحة دكتوراه، أدنبرة ١٩٧٦، صفحة ١٠٩ وما يليها.

(٤) الفسوي {٢} ٧١٥ وما يليها؛ أيضا مسلم، صحيح {١} ٢٠ وما يليها؛ البيهقي، مناقب الشافعي {١} ٥٤٠، ٦ وما يليها؛ العقيلي {١} ١٩٣، ـ ٦ وما يليها، الذهبي، ميزان {١} ٣٨١ وما يليها وتأريخ {٥} ٥٣، ١٣؛ لامنس، فاطمة ١٣١، هامش ٤.

مواضع. هو بالنسبة لابن سعد مزور معروف ({٥} ٢٤٠، ١٨ وما يليها).

٣.٣.٣.٣.١.٢ التفسير الشيعي المبكر كحامل محتمل لفكرة الرجعة

إذا كان جابر الجعفي قد استشهد بالقرآن من أجل أفكاره فالأرجح أن أفكارا مشابهة قد تغلغلت في أعمال التفسير الشيعية المبكرة أيضا يمكن لهذا أن يفسر لماذا استُخدم بعضها من قبل الشيعة في ما بعد بحذر فقط. مهما يكن يفترض أن واحدا من أقدم المعلقين على القرآن، هو أبو النضر محمد بن السائب بن بشر الكلبي، توفي في سنة ١٤٦/٧٦٣، وهو معروف كمؤرخ[١] وعالم أنساب في نفس الوقت، قد وصف نفسه بأنه سبئي بفخر[٢]. أحاديث المهدي في أعماله كانت في الفترة اللاحقة لا تزال معروفة[٣]. يرى ابن حبان أنه كان واحدا من أولئك الذين انتظروا أن يعود علي في الغيوم[٤]. وقد تابع رسم هذه الصورة: من وجهة نظر الكلبي أملى النبي الوحي الذي كان قد تلقاه من جبريل توا على علي، وكان منفردا به حتى أن المرء يمكن أن يخمّن دائما أن عليًّا احتفظ بمقاطع من القرآن لم تدخل في كتابة النص الرسمي[٥]. تبدو له ملفتة للنظر أيضا الطريقة التي شفي بها الكلبي من فقدان الذاكرة الذي أصابه على أثر مرض ألم به: بصق «آل البيت» في فمه ـ أخلاف عديدون للنبي مرة واحدة ـ ، وقد تذكر ثانية كامل معارفه[٦]. تتناسب مع هذا الطرفة المنقولة في الفهرست من أنه حين دعاه سليمان

---

(١) حول هذا الفاروقي، Early Muslim Historiography ٥٨ وما يليها.

(٢) العقيلي، ضعفاء {٤} ٧٧، ٦ وما يليها؛ ابن حبان، المجروحون {٢} ٢٥٣. قارن حوله وحول عائلته و. عطاالله في إنسكلوبيديا الإسلام، الطبعة الجديدة ٤٩٤ وما بعدها تحت اسم الكلبي. هو أيضا من عرب الجنوب؛ يرد نسبه لدى ابن سعد، طبقات {٦} ٢٤٩، ١٨ وما يليها.

(٣) مقتبس لدى عبدالجليل القزويني، كتاب النقض ٢٥٩، ٩ وما يليها.

(٤) المجروحون {٢} ٢٥٣، ٨ وما يليها، ميزان رقم ٧٥٧٤. قارن أيضا فريدليندر في: Journal of the American Oriental Society, Baltimore ٢٩/١٩٠٨/ ٢٥ عن ابن خلكان.

(٥) المصدر السابق ٢٥٣ وما يليها.

(٦) المصدر السابق ٢٥٤، ٦ وما يليها؛ أيضا العقيلي {٤} ٧٧، ٨ وما يليها. أنظر حول البصق في الفم الفصل ت ١.٤.٢.

ابن علي إلى البصرة كأستاذ ضيف (الأرجح خلال فترة حكمه بين ١٣٣/ ٧٥١ و١٣٩/٧٥٦)، رفضه هناك لأنه فسر سورة التوبة بشكل مختلف؛ نعرف أن الشيعة ربطت بدايتها (الآيات من ١ إلى ٥) بعلي بوجه خاص[١].

إلا أن شعبية *«تفسيره»* في الأوساط غير الشيعية، خاصة الكرامية تدعو للاستغراب. وقد حُفظ العمل في عدد كبير من المخطوطات[٢]؛ وأثر لاحقا كصيغة موثوق بها لمذهب ابن عباس خاصة في خراسان[٣]. فضلا عن هذا فمن الواضح أن الإماميين لم ينتبهوا تقريبا إلى الكلبي الذي كان على خطأ من وجهة نظرهم، يستخلص من المذهب ـ كما اختلق غالبا ـ أنه توجه في المدينة إلى عبدالله بن الحسن والد النفس الزكية ليتعلم منه دقائق قانونية مثل التيمن، لكنه أحاله إلى جعفر الصادق[٤]. يعده أبو قتيبة، وهو أمر يلفت النظر، بين المرجئيين[٥]؛ فقد قاتل أبوه مع مصعب بن الزبير ضد مختار[٦]. إلا أن ما يثير الاستغراب أن ابن حنبل منع استخدام العمل مباشرة كما يقال[٧]. مؤكد أن الطبري لم يأخذ به، على الأقل في تعليقه؛ في *التأريخ* فقط ترد بعض الاستشهادات[٨].

يمكن ايضاح بعض هذه التناقضات عند تفحص تاريخ النقل. الأرجح أن مقارنة الخطوط مع المقتطفات التي حفظها الشيعي ابن طاووس (المتوفى سنة ٦٦٤/ ١٢٦٦)[٩] في كتابه *سعد السعود* أمر مجزٍ. اعتمد على الأجزاء من ١١ إلى ١٩

---

(١) ابن النديم ١٠٧ وما يليها؛ حول هذا الفصل ٢.١.٣.٣.٢ من هذا الكتاب.

(٢) قارن سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٣٤ وما بعدها.

(٣) قارن نصوصي غير المستخدمة حول الكرامية ٤٤ والفهرست تحت الاسم؛ كذلك سلاسل الروايات في التفسير لابن عباس في: الإسلام ٥٨/ ١٩٨١/ ١٣٠ وما يليها.

(٤) الكافي {١} ٣٤٩، ١ وما يليها.

(٥) معارف ٦٢٥، ٦؛ قارن أيضا {٤} ٧٨، ٨ وما بعدها وابن وضاح، البدع {٩} ١٩.

(٦) إلا أن العائلة كلها ساندت عليًا من قبل (قارن إنسكلوبيديا الإسلام الطبعة الجديدة، في الموضع المذكور سابقا؛ كاسكل، جمهرة {١} ٧٢).

(٧) ميزان، الموضع المذكور سابقا.

(٨) هم أيضا لا يقدمون نتيجة واضحة حول موقف الكلبي (قارن بيترسن، علي ومعاوية ٧٣ وما يليها).

(٩) أنظر حوله بروكلمان، تأريخ الأدب العربي ١/ ٦٥٦ وما بعدها الصفحة ١/ ٩١١ وما يليها.

من العمل في عرض يوسف بن بلال[١]. استخدم هذا العرض من قبل السنة أيضا[٢]؛ إلا أن الشيعة أحيطوا علما بالعمل من خلال رواة آخرين[٣]. يأتي من الأوساط الشيعية أيضا ذلك الذي أخذ الكلبي منه تقاليد التأويل لابن عباس: أبو صالح باذام. كان مولى لأم هانئ، أخت لعلي[٤]. يبدو أن المحررين عدلوا النص أو نقوه بحسب تصوراتهم[٥].

يحلل فانسبرو تفسير الكلبي اعتمادا على النسخة المكتوبة باليد[٦]. إلا أنه لا يتناول مسائل المضمون؛ إنه يركز على الجانب الطرائقي التقني للعمل. يرى خلال ذلك متوازيات خاصة مع مقاتل بن سليمان؛ يعمل الكلبي مثل هذا أيضا بوحدات شرح صغيرة جدا ومقارنات تقليدية[٧]. لا يأخذ كلاهما الوثائق السياسية في الاعتبار[٨]. إلا أن الكلبي يقدم في أحد المواضع تأويلات عديدة دون أن يؤيد واحدا منها[٩]. في المقتطفات لدى ابن طاووس التي بقيت غير معروفة لفانسبرو يلفت النظر بالمقابل كونه يقدم مقاطع تاريخية تسجيلية كبيرة؛ لم تكن سيرة ابن إسحق يومذاك معروفة بعد أو أنها كانت قد كتبت للتو. مما يثير الاهتمام أن الكلبي استخدم أدوات النسخ بكثرة حقا[١٠]. أكثر إثارة للاهتمام الطريقة التي فعل

---

(١) الصفحة ٢٠٩، ـ ٨ حتى ٢١٦، ٩. ترد الإحالة إلى يوسف بن بلال في الصفحة ٢١٠؛ إلا أنه ربما لم يكن يعتبر خبيرا من قبل الجميع.

(٢) نصوص غير مستخدمة ٥٣ و ٤٤.

(٣) هكذا حول شخص يدعى أيوب بن سليمان (قارن النص في بحار {٢٤} ٣١٧ رقم ٢٢). روى عن راوي الكلبي محمد بن مروان (حوله أنظر الصفحات التالية).

(٤) ابن سعد، طبقات {٥} ٢٢٢، ١٧؛ حول هذا أيضا النصوص غير المستخدمة ٤٦ وما بعدها ومجمعة بصورة أكثف، ماسينيون Opera minora، {١} ٤٦٤، الهامش ٣. قارن حول أم هانئ ابن سعد، طبقات {٨} ٣٢، ١٠ وما يليها و ١٠٨، ١٣ وما يليها وكذلك الطبري {٣} ٢٤٦٤، ١٦ وما يليها.

(٥) يمكن أن يكون العمل قد أعجب الكرامية لأنهم طبق الروايات الكوفية لم يعيدوا تفسير التشبيهات.

(٦) في: دراسات قرآنية، خاصة ١٣٠ وما يليها؛ ولكن قارن أيضا الفهرست تحت الاسم.

(٧) المصدر السابق ١٣٠ وما بعدها.

(٨) المصدر السابق ١٤٢.

(٩) المصدر السابق ١٣٦.

(١٠) المصدر السابق ١٤٩ وما بعدها.

بها ذلك: فهو ينطلق من أنه ليس الفروض وحدها وإنما أيضا الوعيد الخالص يمكن أن تنسخ من القرآن(١). يبدو أن هذا الموقف كان يمثله الشيعة المتطرفون منذ القرن الأول(٢).

ما يهم أغراضنا هي ملاحظة فانسبرو بأن الكلبي لم يستخدم الحديث على العكس من مقاتل(٣). كان كاسكل أيضا قد لفت النظر واستنتج أن العمل لم يواجه النقد إلا حين أصبح الحديث في أوساط واسعة أداة ذات معنى فقهي لا يستغنى عنها، هذا يعني بعد جيل، حين نقله ابن المؤلف، هشام بن محمد الكعبي (المتوفى سنة ٢٠٤/ ٨١٩ أو ٢٠٦/ ٨٢١)(٤). هذا ممكن، ولكن مما يلفت النظر أن هذا أيضا كان قريبا من الشيعة. ألف رسائل عن معركة الجمل وعن صفين، استخدمها ابن أبي حديد(٥). استخدم كتابه *المطالب* الذي اهتم فيه بوجه خاص بالزيجات غير المتكافئة للأسر القريشية(٦) الذي استخدم من قبل الهلالي في كتابه منهاج الكرامة، في رد منهاج السنة لابن تيمية، في الجدل الشيعي(٧). كان شيعيا أيضا تلميذ ثان وراو للكلبي الأكبر سنا، **أبو عبدالرحمن محمد بن مروان بن عبدالله السُدي**، «السُدي الشاب» مقارنة بإسماعيل بن عبدالرحمن السدي الذي يخلط به ويجري الاستشهاد به كثيرا، الذي كان قد توفي بعقد ونصف من

---

(١) قارن المجتزأ الواسع لدى المحاسبي، فهم القرآن. (بالإحالة إلى الآيتين ٩٨ و ١٠١ من سورة الأنبياء)؛ المصدر السابق أيضا ٤٧٣ وما يليها. مثال آخر في المصدر السابق ١٠٣٥٨ وما يليها.

(٢) أنظر الفصل أ ٤ . ٢ من هذا الكتاب.

(٣) المصدر السابق ١٣٣.

(٤) جمهرة النسب {١} ٧٨.

(٥) سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٢٧١. قارن حول دوره كمؤرخ پروزوروف، Istoriceskaja literatura ٧٠ وما يليها وفاروقي، Early Muslim Historiography ٦٧ وما يليها؛ بوجه عام ي. شاهد، بيزنطة والعرب في القرن الرابع ٣٤٩ وما يليها.

(٦) سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٢٧٠ رقم ٤. قارن حول المضمون مونوت في: Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire ١٣/ ١٩٧٧/ ٣١٥ وما يليها Islam et religions ١٩٩ وما يليها.

(٧) قارن Laoust, Schismes ٧٨ وفي: Revue des Etudes Islamiques, Paris ٣٤/ ١٩٦٦/ ٣٩.

السنين قبل الكلبي، في عام ١٢٧/ ٧٤٥[١]. يقال إنه فسر الآية ٥٨ من سورة يونس حيث ينبه الناس إلى الفرج بفضل الله ورحمته بأن الفضل هو محمد والرحمة علي[٢]. كان له بالفعل ميل للتشخيص: فسر السجل الملغز من الآية ١٠٤ من سورة الأنبياء كاسم لملاك يطوي الكتاب في يوم القيامة، كما يستخلص في ما بعد[٣]. تقبله الإماميون كما هو واضح؛ روى كثيرا عن جعفر الصادق، ولكن أيضا، كما يزعم، من محمد الباقر، إلى جانب ذلك وبشكل مميز من عبدالله بن أبي يعفور الذي كان نفسه قريبا من السنة[٤]. يستشهد نصر بن مزاحم به بتأويل للآية ٢٠٧ من سورة البقرة عن الكلبي[٥]. أحيانا حصل على نسبة الكلبي مباشرة[٦]. لم يثق السنة به أيضا؛ اعتبِر الإسناد الذي أرجعه إلى الكلبي حتى ابن عباس *سلسلة الكذب*[٧]. جعله حسين بن واقد، قاض من مارف وهو نفسه مهتم بتفسير القرآن[٨]، يشرح له لدى زيارته للكوفة سبعين آية، إلا أنه تقاعس عن زيارة حلقته الدراسية لأنه «هجا أبا بكر وعمر»[٩].

---

(١) حوله سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٣٢ وما بعدها؛ شوتسنغر في: الإسلام ٤٠/ ١٩٦٥/ ١٢٣ وما يليها.

(٢) ميزان رقم ٨١٥٤.

(٣) مكي بن أبي طالب، كشف {٢} ١١٤، ـ ٤.

(٤) الأردبيلي {٢} ١٩٠ وما يليها؛ أيضا الكشي ٢١١، ـ ٤ وما بعدها. أنظر حول ابن أبي يعفور الفصل ٢.١.٣.٣.٧.١.١ من هذا الكتاب.

(٥) وقعة صفين ٣٦٧ وما يليها.

(٦) الأردبيلي، المصدر السابق؛ يؤكّد لدى الطبري {٣} ٢٩٣، ١ والعقيلي، ضعفاء {٤} ١٣٦ وما بعدها رقم ١٦٩٦. ولكن كان ثمة رواة عديدون من الشيعة يحملون اسم محمد بن مروان؛ يحذر الكشي من الخلط بينهم (٢١٤ رقم ٣٨٣). مما يلفت النظر أنه لا الطوسي في الفهرست ولا النجاشي قد ذكرا السدي.

(٧) السيوطي، اتقان {٢} ١٨٩، ٢ وما بعدها؛ استند إليه گولدتسيهر في دراسات محمدية {٢} ٢٤٧، الهامش ٢.

(٨) قارن بصدده الفصل ب ٣.١.٢.٢ من هذا الكتاب.

(٩) الحاكم النيسابوري، معرفة ١٣٧، ١ وما يليها. قارن حوله أيضا البخاري {١،} ٢٣٢ رقم ٧٢٩؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {١٤} ٨٦ رقم ٣٦٤؛ ابن حبان، المجروحون {٢} ٢٨٦، ٥ وما يليها؛ ابن الجزري، طبقات القراء {٢} ٢٦١ رقم ٣٤٦٤؛ السمعاني، أنساب {٧} ٦٣، ١ وما يليها؛ =

يمكن أن تربط السديين قرابة؛ فقد كان للأكبر سنا منهما، إسماعيل بن عبدالرحمن، ابن يدعى عبدالله[١]، واستمر تسجيل الأصغر سنا من قبل خطيب البغدادي عن محمد بن مروان بن عبدالله كإسماعيل بن عبدالرحمن[٢]. وعلى أية حال تفصل الاثنين عن بعضهما ثلاثة أجيال؛ هذا بالنسبة لتلميذ للكلبي كثير حقا. لا تصبح العلاقة بسبب ذلك مستحيلة؛ فبين الكلبي وابنه ستون سنة، والسدي الأكبر قد مات كما ذكرنا قبل ذاك بعقد ونصف. كان كلا السديين مولى؛ انضم الأكبر إلى الهشاميين[٣]، والأصغر على العكس إلى عائلة الصحابي عبدالرحمن بن زيد بن الخطاب[٤].

لم يلعب الكلبي الأصغر في مذهب الخراساني ابن عباس الذي تابع عمل والده، أي دور. وعلى العكس يحتل السدي الأصغر هناك مكانا مركزيا، رغم أنه بالتأكيد مثله في قلة أو كثرة تشيعه[٥]. أن لا يكون العمل قد أخذ الحديث بنظر الاعتبار لم يزعج أحدا في خراسان كما يبدو. حوالى نهاية القرن الثالث تواجه أول شهادة باقية هذه السلسلة من الروايات: *التفسير الواضح* لعبدالله بن مبارك الدينوري[٦]. ينضم إلى الكلبي انضماما وثيقا، إلا أنه لا يحتوي، قدر ما تسمح به نظرة سريعة، ميولا عقائدية ملفتة للنظر[٧]. ـ مع مرور الزمن فرض تفسير آخر

= الداؤدي، طبقات المفسرين {٢} ٢٥٤ رقم ٥٨٣؛ تهذيب التهذيب {٩} ٤٣٦ وما بعدها رقم ٧١٩. لم يعترف به لدى سيزگين، أبو مخنف ١٣٠، الهامش ١ ولدى گولدبيرغ في: الإسلام ٥٨/ ١٩٨١/ ١٢٩، الهامش ٣٠.

(١) قارن ر. الخوري، عمارة بن وثيمة ١٢٦.

(٢) الخطيب البغدادي، تأريخ بغداد {٣} ٢٩١ رقم ١٣٧٧.

(٣) الفسوي {٣} ١٨٦، ١١ وما بعدها؛ السمعاني {٧} ٦٢، ٢ وما يليها.

(٤) الخطيب البغدادي، تأريخ بغداد، في الموضع المذكور سابقا؛ حول عبدالرحمن بن زيد قارن ابن عبدالبر، استيعاب ٨٣٣ وما بعدها رقم ١٤١٥.

(٥) قارن النصوص غير المستخدمة ٤٤ و ٤٧.

(٦) استخدم فانسبرو هذا الكتاب أيضا (دراسات قرآنية ١٤٦). إلا أنه يشخص المؤلف خطأ، متبعا خطى سيزگين (قارن سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٤٢؛ إضافة إلى هذا النصوص غير المستخدمة ٥٠ وما يليها.

(٧) ربما كان من المفيد هنا أن يتذكر المرء الخبر عن كون الكعبي قد علق في البداية على ٥٠٠ بيت ـ هل=

نفسه لدى الإماميين لا بد أن يكون قد نشأ في محيط الكلبي وهو تفسير **أبي حمزة ثابت بن أبي صفية دينار الأزدي الثمالي**، المتوفى سنة ١٤٨/ ٧٦٥[١]، أحد أتباع المهلبيين، قُتل أولاده الثلاثة في صفوف زيد بن علي[٢]. امتلك عمله كما هو واضح كل ما بدا أنه نقص لدى الكلبي مقارنة بمقاتل: السعة «الأسطورية وغزارة المادة حول قصص النبي»[٣]. علاقته بمقاتل أو بما يجري تحت اسمه[٤] تحتاج إلى فحص؛ يمكن للمرء أن يتصور أن هناك أشياء جرى «تغيير التوقيع» عليها ببساطة. وقف هذا المؤلف أيضا بين الأحزاب. صحيح أن المرء يروي عن عبدالله بن المبارك[٥] المتزمت أنه رفض صحيفة لأن عثمان لم يعامل فيها بالاحترام الذي يستحقه[٦]. لكن المرء في الكوفة لم يُستتَر بسبب مثل هذه الأشياء؛ أُخذ وكيع بن الجراح والفضل بن دكين عن الثمالي[٧]. على هذا النحو دخل أيضا في مصادر الكشف والبيان للثعلبي[٨]؛ وهكذا فقد أثر في الشرق مثل

= كانت الأبيات الخمسمائة ذات مضمون قانوني كما يذهب إليه مقاتل بن سليمان؟ ـ ثم وسع عمله (ابن حبان {٢} ٢٥٦، ٧ وما يليها).

(١) هكذا بحسب يحيى بن معين (قارن العقيلي، ضعفاء {١} ١٧٢، ٨ وما يليها). المعلومات لدى ابن سعد، طبقات {٦} ٢٥٣، ١٢ أو الكشي ٢٠١، ٥ وما يليها وفي المصادر المعتمدة عليهما، غامضة كلها.

(٢) النجاشي ٨٣، ٧ وما يليها. يوصف عادة بأنه مولى؛ يسميه الكشي وحده عربي حر (٢٠١، ٢). لم يكن الفرق لدى أزد كبيرا جدا.

(٣) قارن المقتبسات في بحار {٩} ٤٣ وما يليها رقم ٤٩؛ ٢٥٨ وما بعدها رقم ٢؛ ٣٧٧ وما يليها رقم ٣؛ {١٢} ٢٧١ وما يليها رقم ٤٨؛ {١٤} ٣٩٩ وما بعدها. رقم ٣؛ ٥٠٧ وما بعدها رقم ٣٢؛ ٥١٠ وما بعدها رقم ٣٨ إلخ، غالبا عن باقر (وهكذا كما في تفسير أبي الجارود). يقتبس التبريزي منه أيضا. إلا أنه مما يلفت النظر أن تفسيره بالذات لا يذكر لدى الطوسي (فهرست ٧١ وما بعدها رقم ١٣٦). بوجه عام الأردبيلي {١} ١٣٤ وما يليها؛ سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٥٣١.

(٤) أنظر الفصل ب ٣.١.٢.١.١.٢.

(٥) حوله الفصل ب ٣.١.٢.٢. من هذا الكتاب.

(٦) تهذيب التهذيب {٢} ٧، ١٣ وما بعدها.

(٧) ميزان رقم ١٣٥٨؛ السمعاني {٣} ١٤٧، ٥ وما يليها.

(٨) مقدمة، طبعة گولدفيلد ٥٠، ٤ وما يليها.

الكلبي. كان مريبا لدى الروافض في البداية لأنه كان يشرب النبيذ[١]؛ يُظن أنه احتفظ ببعض العيوب الزيدية. لكنهم احترموه لأنه أدرك زمن زين العابدين، ولنقل كان من الأصحاب القدامى[٢]. يقال إن جعفر الصادق تنبأ بموته[٣]، مات كلاهما في نفس السنة[٤]. ادّعى يزيد بن هارون من واسط (المتوفى سنة ٢٠٦/ ٨٢١)، وهو نفسه معلق على القرآن[٥]، أنه آمن بالرجعة[٦]. يقال إن محمد الباقر قد نبهه بالفعل ألا يتبع التيار الكوفي في إعلاء علي؛ الإيمان برجعته فقط جائز[٧]. هذا يعني أنه اعتبر بهذا من الشيعة المتزمتين. يقال إنه لم ينتم إلى التشبيه الذي كان سائدا يومذاك؛ كان الله بالنسبة له شيئا لا كالأشياء[٨]. إلا أنه اعتبر محمدا كائنا ضوئيا[٩].

جُمع تفسير بعض مواضع القرآن الذي انتشر باسم الإماميين لاحقا كتفسير *أهل البيت*. استخلص ابن طاووس بعض المقاطع منه في كتابه سعد السعود (١٢٠، ١٢ وما يليها) قارن أيضا المقولة في البحار {٢٤} ٣٢٥ وما يليها رقم ٤١. ـ يجب فصل ما يسمى تفسير جعفر الصادق عنها. فلا مكان له في هذا الموضع. إنه لا يصبح في المصادر الشيعية ملموسا إلا من خلال مساعي محمد بن ابراهيم النعمان (المتوفى سنة ٣٦٠/ ٩٧١)، تلميذ للكليني الذي

(١) الكشي ٢٠١، ٤ وما بعدها ورقم ٣٥٤.

(٢) إن اعتباره من أتباع علي كما ورد لدى ابن النديم (فهرست ٣٦، ١٨ وما بعدها) هو سوء فهم بالتأكيد. في أعمال الرجال السنية يتمسك المرء بكونه قد روى عن محمد الباقر (البخاري {١} ١٦٥ رقم ٢٠٧٣؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {١} ٤٥٠ وما بعدها رقم ١٨١٣).

(٣) الكشي ٢٠٢ رقم ٣٥٦.

(٤) المصدر السابق ١٢٤، ٥ وما يليها.

(٥) أنظر بصدده الفصل ب ٣.٢.

(٦) العقيلي {١} ١٧٢، ـ ٥ وما بعدها؛ تهذيب التهذيب {٢} ٧، ١٢.

(٧) بحار {٥٣} ٥٠ رقم ٢٢.

(٨) هكذا على الأقل بحسب ابن الداعي، تبصرة ١٧٤، ـ ٦ وما يليها. المزيد في الفصل ٢.١.٣.٣.٧.١.٣ من هذا الكتاب.

(٩) بحار {١٥} ٩ وما بعدها رقم ١٠.

جمع النص من مواد أكثر قدما. إلا أنه توجد صيغة سنية كانت قد جمعت من قبل المتصوف أحمد بن عطاء (المتوفى سنة ٣٠٩/ ٩٢٢) وتضمنها تفسير السُلمي. عدلت من قبل؟ نويا في: Mélanges de l'Universit Saint - Josephé ٤٣/١٩٦٨/ ١٨١ وما يليها وتتميز من خلال مغامرة في الحروف ونظرية المعنى الرباعي للمخطوطة (قارن، مثلا ١٨٨ إضافة إلى {١} ١). خوطب هناك الخلفاء الأربعة الأوائل، وهكذا ليس أبو بكر وعمر وحدهما بل حتى عثمان كـ«أنوار الأرض» (المصدر السابق ٢١٢، ١٦). قارن حول هذه الصيغة نويا، تفسير القرآن ١٥٦ وما يليها وبورنغ، المفهوم الصوفي للوجود ١٤١ والتي تليها.

٤.٣.٣.٣.١.٢ تدهور الكيسانية

أيا كان العمر الذي بلغه أبو حمزة الثمالي فإنه يمثل نمطا جديدا. لقد دخل صورة التاريخ «الإمامية» من خلال كونه أقام الجسر عائدا إلى زين العابدين. لم تعر السبئية زين العابدين اهتماما؛ فكرت دائما في علي وحده وربما أيضا في الحسين أو مختار، ولكن ليس في ابن الحسين الذي كان يقيم في المدينة البعيدة. لم تهتم أيضا بأحقية الحسينيين. هذا ما سهل على المجموعات الزيدية تبني أفكار *الرجعة*؛ لهذا أغفل النجاشي على العكس أنصار الرجعة المبكرين هؤلاء[١]. عرف الإماميون بالطبع بهذه الثغرة؛ بعد موت الحسين، هكذا قالوا، «سقط» الجميع في الكوفة تقريبا[٢]. لكن الصفحة قد انقلبت الآن. لم تعد «سبئي» سوى كلمة فارغة، وانقرض الكيسانيون أيضا منذ بداية القرن وقد سرق منهم إمام حي[٣]، أحب الإماميون أن يروا هذا في مثال **إسماعيل بن محمد بن يزيد، المسمى السيد**

(١) الكشي أكثر تسامحا كما رأينا.

(٢) الكشي ١٢٣، ٨ وما يليها.

(٣) هذا إذا افترضنا أن أبا هاشم، ابن الحنفية اعتُرف به مسبقا ولم يدخل الحلبة من خلال الدعاية العباسية أولا؛ وإلا فقبل ذلك. قارن حول التطور هالم بوجه عام، الغنوصية ٤٣ وما يليها؛ حول أبي هاشم ٧٨ وما يليها.

الحميري في أشعاره ـ مثلما في أشعار كثير ـ يعود جزء كبير من المادة الهيدروغرافية إلى الطائفة[1]؛ يقال إنه تحول في الآخر إلى جعفر الصادق (تجعفر) ونظم فيه قصائد المدح. بل جعله المرء يدافع عن الرجعة بالمفهوم الرافضي دون إشارة إلى إمامه السابق[2]. إلا أن المسألة مليئة بالمشاكل. كان للشاعر من وجهة نظر متأخرة سبب للاستسلام بالفعل. يزعم أنه ولد في ١٠٥/ ٧٢٣، أي بعد موت محمد بن الحنفية بربع قرن تقريبا[3]. فضلا عن هذا فهو ينحدر من أسرة إباضية؛ وهكذا كان عليه مبرر للتحول إلى الكيسانية. ولكن مهما يكن فقد استغل العباسيون حتى ثورتهم الآمال الكيسانية في أن يدمر المهدي دمشق عن آخرها من جبال رضوى[4]. يستطيع بعد ذلك أن يعقد الأمل على محمد بن عبدالله، ثوري عام ١٤٥. يؤنِّب السيدُ في قصيدة له المهديَّ على أنه ترك تلاميذه ينتظرون سبعين سنة ـ أي حتى سنة ١٥١، ثلاث سنوات بعد موت جعفر الصادق[5]. لراويه الحق طبقا لذلك حين يرفض القصيدة الجعفرية كعمل من صنع الإمامية[6]. أورد وداد القاضي الإثباتات واحدة فواحدة[7]. لم تستطع الإمامية كما يبدو مقاومة إغراء اجتذاب شخصية شيعية على هذا القدر من الأهمية. مهما يكن فالبيت المستخدم كحجة أيضا لا يخلو من معنى: ورد في مكان آخر ٦٠ بدل ٧٠[8]، بينما تكتفي صيغة أخرى بعشرين[9]. سنأتي بهذا إلى عام ١٠١، إلى ما

(١) هذا ما كان قد ذهب إليه فريدليندر في: Journal of the American Oriental Society, Baltimore ‎/٢٩ ‏١٩٠٨/ ٣٦ وما يليها.

(٢) المفيد، فصول {١} ٥٨، ٤ وما يليها، ٦١ وما يليها؛ بحار {١٠} ٢٣٣، ٧ وما يليها.

(٣) سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ٢/ ٤٥٨. إلا أن التأريخ مريب، لأنه يتفق تماما مع تأريخ موت كثير.

(٤) هالم ٥٣.

(٥) قارن ديوان رقم ١٥٥، ١٠؛ أيضا الناشئ المنتحل، أصول ٢٧، ١٧ وما بعدها.

(٦) الأغاني {٧} ٢٣٣، ٢ وما يليها.

(٧) الكيسانية ٣٣٩ وما يليها.

(٨) قارن المصادر لدى القاضي ٣٣٧، الهامش ٢.

(٩) الزبيري، نسب قريش ٤٢، ٤. لم يذكر لدى القاضي ٣٣٧ وما يليها؛ بذلك تصبح التأملات المذكورة هناك ضعيفة.

قبل مرحلة السيد بشكل ما. يبدو أن القصيدة عدلت أكثر من مرة؛ ونسبتها إلى السيد أبعد ما تكون مؤكدة. ربما يقوم هنا خلط مع كُثيّر، كما يحدث كثيرا[١].

بقدر ما كان تَحَلل الكيسانية حقيقة ـ توجب على المرء أن يأتي بأمثلة أخرى. يرى الكشي كيف أن جعفر الصادق يحاول إقناع أبي هذيل حيان السراج الذي كان ينكر موت ابن الحنفية ـ بالحجة التي تتكرر كثيرا بأن نساءه قد تزوجن ثانية وأن تركته قد قسمت[٢]. أريد أن يثبت بهذه القصة كيف أصبح هذا الحيان من الرافضة؛ فهو يصادف في عهد موسى الكاظم كوكيل له في الكوفة[٣]. أنه كان كيسانيا فهو ما كان الكعبي يعرفه أيضا؛ إنه فقط طرح مذهبه بشكل مختلف قليلا: صحيح أن محمد بن الحنفية ميت وهو الآن في جبال رضوى، لكنه سيعود مع شيعته قبل يوم القيامة. ثم لن ينفع معارضيه أي ندم؛ فـ ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ﴾ (الآية ١٥٨ من سورة الأنعام)[٤]. وهكذا فقد حاول حيان أن يستند إلى القرآن لاعتبار ابن الحنفية آية الله، «آيات ربك». ثم يبدو أن هذا طبق ببساطة على موسى الكاظم؛ فلم يصدق موته أيضا كما هو واضح[٥]. ـ يذكر الطوسي حالة ثانية: **عبد الرحمن بن الحجاج البجلي**، الذي

---

(١) قارن حول هذا القاضي ٣١٥ وما بعدها؛ أيضا عباس في إنسكلوبيديا الإسلام {٥} ٥٥٢ تحت كلمة كثير وكتابي «المعتزل السابق» ـ هيدروغرافيا ٣٤. حول حياة السيد أنظر الآن نويوات في: Revue des Etudes Islamiques, Paris ٤٨/ ١٩٨٠/ ٥١ وما يليها.

(٢) ٣١٤ وما يليها رقم ٥٦٨ ـ ٥٧٠؛ قارن أيضا ابن بابويه، إكمال الدين ٣٤، ـ ٥ وما بعدها و ٣٥، ١ وما بعدها. سيقت الحجة بصدد علي أيضا، منقولة عن ابنه حسن (أنظر الصفحة ٢٩٧، الهامش ٧٤) أو عن ابن عباس (الناشئ المنتحل، أصول ٢٢؛ ابن أبي حديد، شرح نهج البلاغة {٥} ٧، ٣ وما بعدها؛ گولدتسيهر، اتجاهات ٢٦٩).

(٣) المصدر السابق ٤٥٩ وما بعدها؛ الأرديلي أيضا {١} ٢٨٨.

(٤) تقرير الكعبي باق لدى نشوان الحميري، حور ١٥٩، ١٠ وما يليها؛ مختصر أيضا لدى المقدسي، بدع {٥} ١٢٩، ١ وما يليها. حول هذا مادلونغ في إنسكلوبيديا الإسلام الطبعة الجديدة {٤} ٨٣٧أ.

(٥) قارن ج. م. حسين في: Hamdard Islamicus ٥/ ١٩٨٢، العدد ٤، الصفحة ٢٥ والتي تليها. كان ثمة أتباع له لم يعترفوا بالحسن والحسين كأئمة وقدموا أنفسهم من خلال ذلك ككيسانيين من وجهة نظر الإماميين (علي بن أبي الغنائم، مجدي ١٤، ٤ وما يليها نقلا عن مقالات أبي عيسى الوراق). كان نفسه قد أيد العباسيين (أخبار العباس ١٩٢، ٢).

عاش أيضا وقتا طويلا في زمن علي الرضا أو أبعد من هذا[١]. مما يجدر ذكره أنه كان هو الآخر وكيلا أيضا، ولا يشك في ثروته؛ كان يتاجر بأقمشة السابري[٢]. ربما بحث كلاهما عن إمام جديد لأنهما يحققان من ذلك ربحا ماليا[٣]. كل هذا لا يعني بالضرورة أن الكيسانية كانت قد ماتت تماما[٤]. يمكن للحربية أن تكون قد تواجدت في حلقات متقوقعة في المدائن فترة من الزمن[٥]. في ملتان أعدم أحد أخلاف محمد بن الحنفية ككيساني، يظن في النصف الأول من القرن الثالث[A]. يشي أبو دُلف (المتوفى سنة ٣٩٠/ ١٠٠٠) في قصيدته الساسانية أنه أمر مجز أن يستجدي المرء الكيسانيين ـ غالب الظن حين تطرق المرء إلى تأملاتهم[٦]. بعد ذلك بوقت قصير فقط تذكر البيروني[٧]. إلا أن هذا هو آخر أثر؛ يبدو أن الطائفة انقرضت بعد ذلك بوقت قصير[٨].

٢.١.٣.٣.٣.٥ تغير فكرة الرجعة لدى الإمامية

لم تُحَوَّل فكرة الرجعة في مجرى هذا التطور من ابن الحنفية إلى علي ببساطة؛

---

(١) فهرست ١٨٠ رقم ٣٨٥.

(٢) الأردبيلي {١} ٤٤٧ وما يليها؛ أيضا حسين، المصدر السابق. أنظر حول أقمشة السابري الصفحة ٣٨٥ الهامش ١٣ من هذا الكتاب.

(٣) وقع حيان السراج في شبهة إنكار موت موسى، لأنه كان يحتفظ بمبالغ كبيرة من النقود مودعة لديه (قارن ساخيدينا في: الكتاب التذكاري لفيكنس ٢٠٣ وما بعدها؛ حول هذا الفصل ت ١.٤.١). تُسميه المصادر الإمامية وكيل موسى، لأنه أدار الثروة الحزبية للكيسانية وهو وحده الذي استطاع تمليكها للمنظمة اللاحقة.

(٤) قارن حول الجدل الإمامي ضد الكيسانية القاضي ٢٧٢ وما يليها.

(٥) حول هذا هالم، الغنوصية ٦٩ وما يليها.

(A) أصبح أتباعه في ما بعد إسماعيليين؛ قارن MacLean, Riligion and Society in Arab Sind 130.

(٦) بوسورث، العالم السفلي {٢} ١٩٩ و ٢٤٤ وما بعدها.

(٧) الآثار الباقية ٢١٢، ١٠.

(٨) القاضي، الكيسانية ٢٦٥ وما يليها، مع إحالات إلى تقارير حديثة لم تخضع للفحص، مفادها أنهم أقاموا كبقايا في جبال رضوى حتى يومنا هذا. أيضا إنسكلوبيديا الإسلام، الطبعة الجديدة {٤} ٨٣٨ ب. من الممتع أن محمد بن الحنفية قد أصبح بطل رواية شعبية من مالي؛ حيث يظهر هناك كآخذ بثأر الحسين (قارن ل. ف. براكل، قصة محمد حنفية، كوبنهاغن ١٩٧٧).

لقد غيرت وجهها أيضا. صحيح أنه كان هناك دائما أناس عقدوا الأمل على علي، ويمكن فهم فكرة وجوده في الغيوم لأن المرء لم يعرف قبره[١]. التقى الجاحظ في الكوفة بحجام كان مقتنعا بهذا[٢]. لم يتخذ الرافضة شيئا لمحاربة هذا الاعتقاد الشعبي. ولكنه أصبح مع الزمن مجرد اعتقاد شعبي لا أكثر. لم يشك أولئك الذين رأوا الأشياء بيقظة، الفقهاء والمؤرخون أيضا، في أعماق قلوبهم بأن عليًّا كان ميتا. عاش بعد ذلك في أخلافه. اعتاد المرء أكثر فأكثر على كون الخط الحسيني قد ضمن استمرارية القيادة، وحين أثبت هذا الأمل لدى موت الإمام الحادي عشر أنه خادع، عقد المرء الأمل على ابنه الذي اختفى عن الأنظار فقط كما هو واضح. حين لم يظهر من «مخبئه» أصبح مختلفا على موته. لكن عليًّا بقي ما كانه منذ وقت طويل: ماضيا مثاليا.

فقدت فكرة الرجعة راهنيتها أينما نظر المرء إليها في هذا الضوء. لم ترتبط بالإمام الثاني عشر؛ تحدث المرء هناك بأفق آخر، عن *الغيبة*. بل ربط نفسه منذ وقت طويل بأحداث مبكرة. يقاتل علي مجددا، هكذا قيل، قرب صفين ضد معاوية، ولا يبقى أحد من خصومه حيًّا[٣]. أو: يكون حسين أول العائدين ويستلم الحكم بعد أن يكون قد حقق النصر على يزيد[٤]. أو متحولا بقوة أكبر إلى ما هو آخروي: يختصم علي وأتباعه قرب الكوفة مع الشيطان؛ ثم سيحكم ٤٤٠٠٠ سنة وفي الآخر يدخل من مسجد الكوفة إلى الجنة[٥]. وقد استطاعت الفكرة أن تواصل البقاء على مستوى واسع إذ أُلغيَ الأمل القريب؛ تصالحت فكرة الرجعة، مثلما حدث مع الغيبة، مع التنسك الإمامي.

امتد التأكيد في نفس الوقت من علي إلى جماعته. سيرجع علي، هذا أمر

---

(١) قارن فريدليندر في: Journal of the American Oriental Society, Baltimore 29/1908/43

(٢) التنوخي، نشوار المحاضرة {٢} ١٣٢، ٤ وما بعدها.

(٣) بحار {٥٣} ٧٤ رقم ٧٥.

(٤) المصدر السابق ٤٦ رقم ١٩ و ٧٦ رقم ٧٨.

(٥) المصدر السابق ٤٢ وما يليها.

مؤكد؛ ولكن معه «الموتى»، هذا يعني: جميع الشيعة المؤمنين الذين سيشهدون مرة أخرى تلك السعادة والعدالة التي لم تكن من نصيبهم على الأرض[1]. لن يخرجوا من قبورهم ولكنهم سيكونون هناك فجأة - في وادي السلام خارج الكوفة، بالضبط كما يزعم البعض[2]. استشهد المرء بتاريخ الإسرائيليين ليثبت أن هذا ممكن: فقد أعيد بينهم أيضا أناس إلى الحياة[3]. لا يكشف المصدر السوابق التي فكر المرء فيها؛ ولكن في أماكن أخرى ذكر يسوع: لقد أحيا هو أيضا الموتى[4]. هذه مقارنة مألوفة، ولكن في تحول مميز: لا يؤكد على أن يسوع نفسه لم يذق الموت.

جُعِل الأمل جماعيًا بشكل ملحوظ[5]. ولكن الحجج تظهر في نفس الوقت أن المرء قد أصبح في موقع الدفاع؛ كلما أُبعدت المظاهر التي تتعلق بالرجعة، كلما كان على المرء أن يطرح على نفسه شكوكا فقهية. جرى التفكير الآن في القرآن فقط ؛ الوثائق التي وجدت هناك هي ثانوية بوضوح[6]. شعر المرء بعدم ارتياح أكثر فأكثر من فكرة كون يوم الحساب ليس أكثر من مسألة شكلية خلال *الرجعة*؛ ضعف الوعي المتحقق بالاصطفاء مع الزمن لصالح المسؤولية الفردية. كان ابن الراوندي راضيا لاستطاعته القول إن الرجعة لا تتناقض مع المنطق[7]. ومضت

---

(١) الأشعري، مقالات ٤٦، ٦ وما بعدها؛ أبو مطيع، رد ٨٥، ٢ وما يليها؛ مفيد، فصول {١} ١٠٣، ١٣ وما يليها، ١١٥، ١١ وما يليها. قارن حول التطور عموما فيلهاوزن أيضا، أحزاب المعارضة ٩٣ وما بعدها.

(٢) بحار {٦} ٢٦٨ رقم ١١٨.

(٣) مقالات ٤٦، ٧ وما يليها.

(٤) ابن الراوندي في انتصار ٩٦، ١٥ وما بعدها.

(٥) بحسب الأشعري، مقالات ٨، ٩ وما بعدها، يقال إن المغيرة بن سعيد قد اعتقد بأن جميع الموتى يعودون إلى الحياة. ولكن هذا مجرد تعميم يعود إلى الجامعين غالب الظن؛ قارن على العكس النوبختي ٣٧، ٨ وما بعدها.

(٦) قارن مثلا انتصار ٩٦، ٧ وما يليها (الآية ١١ من سورة غافر والآية ٢٥٩ من سورة البقرة)؛ القمي، تفسير ٢٢، - ٤ وما يليها؛ ابن بابويه، عيون أخبار الرضا {٢} ٢٠١. متأخر نسبيا أيضا حيان السراج الذي استشهد بالقرآن ككيساني (أنظر ٢.١.٣.٣.٣.٤ من هذا الكتاب).

(٧) إنتصار ٩٥ وما يليها؛ قارن أيضا شريف المرتضى، رسائل {١} ١٢٥ وما بعدها، في ما بعد.

بين حين وآخر فقط القاعدة الوجودية القديمة من خلال: إذا اعترف علي الرضا بأن «الشيعة *تربى بالأماني* منذ ٢٠٠ سنة»؛ هكذا يتابع الكلام، لقيل في الحال أن الأمر سيستغرق وقتا طويلا هكذا، بهذا كان المرء سيفقد قلوب الناس[١]. لم يُبذَل في الحقيقة جهد كبير لكسبهم بهذا منذ النصف الثاني من القرن الثاني[٢].

٤.٣.٣.١.٢ رفض الخليفتين الأولين

بدلا من فكرة الرجعة احتلت طريقة تفكير رافضية كصفة مميزة مكانها في المقدمة تماما واتخذت منها اسمها: رفض الخليفتين الأولين. هذا أيضا يرجع إلى وقت سابق. نحن نتذكر أن سالم بن ذكوان، استشهد بعد بداية القرن بوقت قصير غالب الظن، ربما أيضا قبل ذلك، بالسبئية كحجة على أن البعض تخلوا عن أبي بكر وعمر[٣]. بعد ذلك بوقت قصير سمى محارب بن دثار الكراهية ضد الخليفتين *نفاقا*[٤]. رسم مغيرة بن سعيد الذي أعدم بعد موت محارب بسنوات قليلة فقط، صورة مؤامرة ضد علي، كان عمر فيها القوة الدافعة، إنه الشيطان[٥]. أيد الكثيرون من أنصار أبي مسلم هذه القناعة[٦]. في نفس هذا الوقت تقريبا يؤكد الشاعر البصري إسحق بن سويد العدوي في محاججته ضد أولئك الذين «حين ينطقون باسم علي يتوجهون بالتحية إلى الغيوم»، إنه نفسه يقف إلى جانب أبي بكر بثبات[٧].

---

(١) الكافي {١} ٣٦٩ رقم ٦.

(٢) يمكن ملاحظة الاتجاهات المختلفة بوضوح في الفصل الخاص بالموضوع من بحار {٥٣} ٣٩ وما يليها؛ قارن أيضا عمل حر العاملي (المتوفى ١١٠٤/ ١٦٩٣)، الإيقاظ من الهجعة بالبرهان على الرجعة (قم ١٣٤١/ ١٩٢٣).

(٣) النص {٢} ٢ ؛ إضافة إلى هذا الصفحة ١٧٣.

(٤) النص {٢} ٤، ١٨؛ إضافة إلى هذا الصفحة ١٦٩.

(٥) هالم، الغنوصية ٩٢.

(٦) ناگل، دراسات ٣٣.

(٧) الجاحظ، البيان {١} ٢٣، ٥ وما بعدها؛ مصادر أخرى في الفصل ب ١.١.٦.٢.٢. مترجم لدى هالم ٣٨.

إلا أن محاولة الرجوع إلى القرن الأول والتوغل فيه تواجه صعوبات. صحيح أنه سيمكن القول إن التصور عن علي كوصي، الذي يصبح في عهد مختار ملموسا، يتضمن باختصار رفض الخلفاء السابقين(١). بالفعل يقال إن الكيساني خندق بن مرة الأسدي الذي رثا كُثير بمرثيتين قتل من قبل الحجاج الغاضبين، بزعم أنه «هجا أبا بكر وعمر» علنا(٢) ـ لا يخلو من معنى أن ذلك حدث في الحجاز وليس في الكوفة. إلا أن هذا ورد هكذا في خبر فقط وفي واحد من اثنين وحسب؛ فالتقرير الموازي لعمر بن شبّة(٣) يقول فقط إن خندق أيد حقوق أخلاف النبي(٤). يقال إن كُثير أيضا تخلى في بيتين من الشعر عن أبي بكر وعمر(٥)؛ ولكن توجد إلى جانب هذا قصيدة بتسلسل غريب للخلفاء، يحتل فيها أبو بكر الصدارة، بصرف النظر عن الطريقة التي يفسر بها المرء مفرداتها(٦). صحيح أن كميت يعتبر الخلفاء الثلاثة الأوائل مغتصبين؛ لكنه لا يلعنهم(٧). كثيرا ما تُشوّه السبئية أو تحرف إلى السبّابية(٨)؛ لكن كتاب الإرجاء ينطلق من أن الجماعة «لم تقع بعد بسبب أبي بكر وعمر في خلافات أو تشك في قضيتها»(٩). ولا تُمس هذه النقطة في الهجوم الذي تلا على السبئية(١٠).

---

(١) هكذا ناگل، الرشاد والخلافة ١٦٧.

(٢) الأغاني {١٢} ١٧٤، ٦ وما يليها؛ ديوان الصفحة ٢١٥ وما يليها رقم ٢١ ـ ٢٢ عباس.

(٣) حوله سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٣٤٥.

(٤) الأغاني {١٢} ١٧٤، ١٢ وما بعدها.

(٥) ديوان رقم ١٢٥ عباس.

(٦) ديوان رقم ١٣١؛ مترجم لدى غابريللي Poésie religieuse 21 وليس صحيحا تماما لدى روبيناسي في الكتاب التذكاري لغابريللي ٦٦٢ وما بعدها. إلا أن الأبيات نسبت لدى الجاحظ، البيان {٣} ٨٦، ٧ وما يليها باسم مختلف قليلا إلى أعشى بني ربيع على أية حال (گاير، ديوان الأعشى ٢٨٠ رقم ١٢).

(٧) هاشميات، طبعة هوروفيتس ٦، ١٠.

(٨) من سبَّ؛ قارن جواد علي في: مجلة المجمع العلمي العراقي، بغداد ٦، ١٩٥٩/ ٩٨ وفريدلیندر في: Journal of the American Oriental Society, Baltimore ٢٩/ ١٩٠٨/ ١٤٣، هامش ٢.

(٩) النص {٢} ١، ض.

(١٠) هذه بالمناسبة وثيقة أخرى تدل على قدم النص، ربما أيضا على أصله غير الكوفي.

كانت المقاومة حتى وقت متقدم من القرن الثاني قوية جدًّا حتى في الكوفة. كان مالك بن مغول (المتوفى سنة ١٥٨/ ٧٧٥) يبصق حين يتطرق الحديث إلى الرافضة[١]. وقد احتج حتى أقسام من الشيعة كما رأينا؛ بل نشر بعض «البتريين» أحاديث ضد الروافض[٢]. عرف المرء أن التطورَ محلي حقًّا، أنه ظاهرة كوفية. فكر العلويون في الحجاز خاصة بصورة مختلفة؛ لم يكل خصوم الروافض من تأكيد هذا. فمهما يكن كان لعلي ابن يدعى عمر[٣]؛ كذلك أخ لزيد بن علي، أي حفيد للحسين وحمل أخ لمحمد الباقر هذا الإسم[٤]. يقال إن زيداً بن علي لم يدع شكًّا في أنه يعتبر الموقف طائفيًّا[٥]، كذلك عبدالله بن الحسن، والد النفس الزكية[٦]. أوضح هذا للعراقي عبدالرحمن بن عبدربه اليشكري أنه يُجِل أبا بكر وعمر؛ زوج علي ابنته أم كلثوم لعمر. إلا أنه لم يُرد أن يكتب هذا للعراقيين، فهم على كل حال عصاة بما يكفي[٧]. هذا مبالغ به أدبيًّا بالطبع. ولكن لحجة القرابة وزنها؛ ينحدر جعفر الصادق من ناحية الأم من أبي بكر[٨]، ويستطيع المرء أن يتصور أنه لم تكن لديه ولا لأبيه مصلحة كبيرة في طعن أبي بكر[٩]. حاول

---

(١) الذهبي، تأريخ {٦} ٢٧٢، ٩ وما يليها؛ قارن حول رفض الرواة الروافض الخطيب البغدادي، كفاية ١٢٣، ١١ وما يليها على سبيل المثال.

(٢) أنظر الصفحتين ٢٤١ و ٢٤٨ من هذا الكتاب؛ كتاب الأستغاثة لأبي القاسم الكوفي {٢} ٢ وما يليها أيضا. قارن بوجه عام گولدتسيهر، مقالات حول تأريخ أدب الشيعة (في: مخطوطات {١} ٢٦٥ وما بعدها)؛ ناگل، الرشاد ٢٣٧ وما يليها.

(٣) قارن الزبيري، نسب قريش ٤٢، ١٤ وما يليها؛ سقط مع مختار (الذهبي، تأريخ {٣} ٥٤، ١٢ وما بعدها).

(٤) علي بن أبي الغنائم، مجدي ١٤٨، ٢ وما يليها؛ الأردبيلي {١} ٦٣٦ ب. من السهل العثور على أمثلة أخرى. قارن أيضا شتروتمان، قانون الدولة ٢٧.

(٥) الطبري {٢} ١٦٩٩، ١٢ وما يليها.

(٦) ابن عساكر، تأريخ دمشق (عين) ١٤٩، ٦ وما يليها.

(٧) الكردري، مناقب أبي حنيفة {٢} ١١٠، ٤ وما يليها.

(٨) قارن إنسكلوبيديا الإسلام، الطبعة الجديدة {٢} ٣٧٤ ب؛ وحتى لدى النوبختي ٥٧، ٧.

(٩) ثمة روايات بهذا المعنى لدى الذهبي، تأريخ {٦} ٤٦، ١٥ وما يليها و ٣٠٠، ٨ وما يليها؛ ابن بطة، إبانة ٤٢، ٨ وما يليها؛ الصفدي، الوافي {٤} ١٠٢، ١١ وما يليها (عن البتري سالم بن أبي حفصة ضمن آخرين). حول هذا ناگل، الرشاد ١٦٨.

الشيعة لاحقا أن يوضحوا الزيجة غير المناسبة المذكورة لابنة علي بصورة مختلفة، إنها أرغمت من قبل عمر أو تمت من خلال احتيال أو حتى اغتصاب[1].

أصبحت المسألة مبالغا بها أولا عند الغنوصيين. بدأها المغيرة بن سعيد؛ بعد ذلك بجيل وضع شعيري (تاجر شعير) اسمه بشار نظرية «الأضداد» الخمسة التي أدخلت الاضطراب في مجرى التاريخ: أبو بكر، عمر، عثمان، معاوية وعمرو بن العاص[2]. «مغال» حفظ لنا الجاهز ذكره ـ دون أن يذكر اسمه الفارسي وبهذا أشار متكتما من أين جاء كل هذا ـ انهال على حمار أحد الكناسين ضربا لأن هذا يحمل في بطنه أبا بكر وعمر؛ ربما كان يعتقد بحلول الأرواح[3]. كان لديه للاثنين سلم من الشتائم: أف وتف، كسير وعوير، منكر ونكير أو الجبت والطاغوت، باسم الصنمين في الآية ٥١ من سورة النساء[4]. لكن الرافضيين «العاديين» تبعوهم بعد وقت قصير؛ تحدثوا عن *الرجلين* أو *الأعرابيين*[5]. جُعِل أبو بكر أبا الفصيل؛ وقُلب اسم عمر إلى رمع[6]. إذا جاء في الآية السابعة من

---

(١) قارن ليفي ديلا فيدا في: Annali dell'nIstituto Universitario Orientale di Napoli ١٤/ ١٩٦٤/ ٢٣٨ و ٢٤٠ بصدد مخطوطة القرن الرابع الهجري (الشلمغاني؟). لا تثبت زيجة واحدة بالطبع إحلال السلام بين قبيلتين؛ تستطيع أن تخدم تقوية اتفاق سلام موقت.

(٢) هالم، الغنوصية ٢٢٨؛ حول توقيت الشعيري المصدر السابق ٢٢٩.

(٣) هكذا لو أمكن سحب الخبر من ابن حزم، فصل {٤} ١٨٢، ٧ وما يليها، إلى هنا. ولكن كيف يأتي الاثنان عندئذ على حمار واحد؟

(٤) الحيوان، {٣} ٢٠، ٢ وما يليها. قارن حول كُسير وعُوير قاموس اللغة العربية الكلاسيكية {١} ١٨٥ ب؛ يتعلق الأمر بمثل يقال عن كل ما هو سيئ. حول جبت وطاغوت أيضا گولدتسيهر في: جريدة فيينا لمعرفة الشرق ١٥/ ١٩٠١/ ٣٢٣ (مخطوطات الجمعية {٤} ٢٩٧)، ولكن بحسب مصدر إسماعيلي؛ اتجاهات تفسير القرآن ٢٨٨. بشكل عام پاريت، تعليق ٩٦ وسبرجينت في: The Cambridge History of Arabic Literature {١} ١٢٤. سحب المرء هذين الاسمين على معاوية وعمرو بن العاص أيضا (المقريزي، خطط {٢} ٣٥٢، ١٩). حول كل ما عدا هذا گولبيرغ في: Jerusalem Studies in Arabic and Islam, Jerusalem ٥/ ١٩٨٤/ ١٦٢ وما يليها.

(٥) الكافي {١} ٣٥٣، ٧ و {٨} ٥٧، ٧؛ كذلك گولدتسيهر في: جريدة فيينا لمعرفة الشرق، المصدر السابق ٣٢٨ (٣٠٢)، الهامش ٥.

(٦) بحار {٢٨} ٥٨، ٥. بكر هو جمل شاب قوي، وعلى العكس ففصيل جمل صغير السن فطم من أمه للتو. لا يوجد جذر فعل رمع. ربما كنا هنا أمام اسم مستعار.

سورة الحجرات أن الله ﴿وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾، فقد رأى المرء في ذلك تلميحا إلى أبي بكر وعمر وعثمان[1]. شمل فقهاء مثل هشام بن الحكم وعمرو بن أبي المقدام بحكم اللعنة الصحابة بوجه عام[2]. أوردوا لذلك آيات من القرآن[3]. كان هذا التطرف واحدا من الأسباب التي دفعت المهدي ليقف ضد الشيعة الرافضة[4].

يتوجب الفصل بين مسألة المعنى الأصلي لكلمة *رفض* فصلا جذريًا عن هذا الوصف للظاهرة. رأى فريدليندر في دراسة[5]غنية بالمادة، جديرة بالتقدير مع الطبري أن البداية كانت مع يزيد بن علي؛ يقال إن هذا حين رفض الكوفيون اتباعه بسبب اعترافه بالخليفتين الأولين قال لهم مخيبا: «لقد تركتموني»[6]. إلا أن هذا كما هو واضح اسطورة ذات ميل زيدي؛ لم تكن مقنعة على هذا النحو إلا لزيدي. مما لا يخلو من معنى أن الطبري يستند إلى أبي مخنف؛ صحيح أن هذا شيعي لكنه ليس رافضيا. يمثل زيد هنا موقف البترية؛ والمناقشة بأكملها التي تسبق قوله بحسب أبي مخنف قصد منها أن تكون مثالا. يسجل أبو مخنف عدا ذلك أن الرافضيين رأوا التطور رؤية مختلفة؛ يرجع اللقب وفق رأيهم للمغيرة أبي

---

(١) الكافي {١} ٤٢٦، ٨ وما بعدها.

(٢) أنظر الصفحتين ٢٧٣ و ٣٧٧ من هذا الكتاب؛ حول هذا ناگل في: عالم الإسلام، لايدن ١٥/ ١٩٧٤/ ١١٠ وما بعدها.

(٣) الخياط، انتصار ١٠٢، ـ ٧ وما يليها؛ حجج أخرى لدى ابن بابوبه، عيون أخبار الرضا {٢} ١٨٥، ـ ٦ وما يليها.

(٤) الطبري {٣} ٥٣٧، ٨ وما يليها. مهما يكن فقد تحدثوا عن عباس أحيانا مقللين من شأنه كعيبيس (الكافي {١} ٣٢٣، ٩). يجد المرء أقوالا ضد سب الشيخين وسب الصحابة بأعداد كبيرة في دراسة موجزة للسيوطي حول الموضوع (طبعة الرازي في: Jerusalem Studies in Arabic and Islam, Jerusalem ١٠/ ١٩٨٧/ ٢٤١ وما يليها).

(٥) في: Journal of the American Oriental Society, Baltimore ٢٩/ ١٩٠٨/ ١٣٧ وما يليها.

(٦) رفضتموني، هكذا بالحرف الواحد، في الواقع لدى الأشعري فقط، مقالات ٦٥، ٧ وما يليها أو البغدادي، فرق ٢٥، ١٠ وما يليها، ٣٥، ٣ وما يليها؛ ترد لدى الطبري أقل وضوحا بكثير «فسماهم زيد الرافضة» ({٢} ١٧٠٠، ١٢. قارن أيضا العيون والحدائق {١} ٩٧، ٩ وما يليها والذهبي، تأريخ {٥} ٧٥، ٣ وما يليها.

سعيد. قيل هذا أيضا بقصد طبعا؛ كانت المرجئة سيئة الصيت[1]. ولكن كانت على الأقل الإيضاح القديم الذي توجه به أبو محنف ضدها. فضلا عن هذا كثيرا ما يزعم أيضا أن المرجئة أيدت مطالبة المهدي بحق النفس الزكية وبهذا لاقت رفضا في الكوفة من قبل أتباع جعفر الصادق.

هكذا جاء لدى النوبختي، فرق الشيعي ٥٤، ٨ وما يليها؛ الناشئ المنتحل، أصول النحل ٤٦، ١٠ والصفحة التالية؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين ٨، ١٤ وما يليها؛ القاضي عبدالجبار، المغني {٢٠}، ١٧٩، ٦ والصفحات التالية؛ أنظر حول هذا فَسَرشتروم في: تاريخ الأديان ٢٥/١٩٨/ ٢٢ والصفحة التالية. يثبت تقرير أبي مخنف من خلال هذا أيضا أنه محدد للوجهة، فيرد في النهاية أن بعض الكوفيين كانوا قد سألوا جعفر الصادق المشورة من قبل وأنه أشار عليهم بمساندة زيد (١٧٠٠، ١٣ وما بعدها)؛ بهذا يتضح للقارئ أن الروافض لم يكونوا متفقين حتى مع إمامهم الخاص. وهو لا ينسجم عدا هذا مع الملاحظة السابقة مباشرة بأن الكوفيين لم يعرفوا مطلقا أن محمد الباقر قد مات(١٧٠٠، ٨ وما يليها). يُغَطى التناقض موقتا بالزعم بأن المرسلين كتموا بعد عودتهم مشورة جعفر. يعارض سترومان فريدليندر، قانون الدولة ٢٦؛ كذلك فان آرندونك، Opkomst ٢٨؛ واط في: Oriens ١٦/ ١٩٦٣/ ١٦ والمرحلة التشكيلية ١٥٧ وما يليها. ملاحظتي الشخصية في: الإسلام ٤٧/ ١٩٧١/ ٢٥١، هامش ٢٣ تنطلق من الشروط الخطأ (لم يكن الشميطي رافضيا).

إلا أن ثمة تحفظا حول هذا التفسير الثاني أيضا. ثمة الكثير مما يرجح أن أتباع المغيرة بحثوا بعد موته أولا ـ وبعضهم فقط ـ عن الخلاص لدى المهدي المنتظر[2]. يصعب على المرء أن يتصور أنهم وبعددهم القليل فرضوا أنفسهم من

---

(١) الطبري {٢} ١٧٠٠، ١٢ وما بعدها؛ مختلفة ولكن بنفس الاتجاه المنصور بالله، الشافي {٣} ٧٧، ٨ وما يليها أيضا.

(٢) الأشعري، مقالات ١٣، ٨ وما يليها؛ اعتبره أتباعه خلال حياته كوصي لمحمد الباقر (المصدر السابق ٢٣، ١٤). نقل عنه أيضا (قارن النعماني، الغيبة ٣٠٥ وما بعدها رقم ١٦). اتفق المرء على محمد بن=

خلال اسم مهين[1]. يبدو أن المصطلح انسحب منذ البداية على *رفض الشيخين*[2]. ولا يمكن التثبت تماما متى ظهر بالضبط؛ لم يرِد أن عليًّا بن زيد قد استخدمه مرة. غير صحيح أيضا أن جميع الشيعة الذين يصنفهم المرء كزيديين قد بقوا بعيدين عن الرفض بهذا المعنى[3]. حين أغفل المرء هذا فقط وأصبح الاسم مجرد علامة فارقة انفصل الرافضة عن الزيديين انفصالا واضحا.

شيء كهذا لدى الجاحظ ١٧، ١٠ وما يليها؛ قاسم بن إبراهيم (آخر من استشهد به باينس في: Israel Oriental Studies, Tel Aviv ٢/ ١٩٨٠/ ١٧٧ والصفحة التالية)؛ الكشي ٢٩٥/ ٥ والصفحة التالية. حاول الرافضة في ما بعد أيضا أن يمنحوا الاسم معنى ايجابيا؛ يزعم أن جعفر الصادق قد اختاره بنفسه (الكافي {٨} ٣٤، ٤ وما يليها). قارن حول ذلك بوجه عام تريتون، الفقه الإسلامي ٢٠، والآن ي. گولبيرغ في: Journal of the American Oriental Society, Baltimore ٩٩/ ١٩٧٩/ ٦٧٧ والصفحة التالية؛ باختصار أيضا المصدر نفسه في: Studia Islamica, Paris 52/1980/48

٢.١.٣.٣.٥ التقية

لم يبق لدى الشيعة الذين تخلو عن الفاعلية الزيدية سبب للانغلاق إزاء ما يرى السنة حتى اليوم أنه مثل الرفض: التقية. كان الزيديون بالذات كما رأينا هم أول من استنكر هذا[4]. الدبلوماسية والحذر، السرية في ظروف معينة هي نمط سلوك معتاد عند الأقليات والطوائف. نجد بهذا المعنى ، كما أكد ڤون عن گرونَباوم، تقية خارج الإسلام أيضا: لدى الكسائيين والمندائيين، لدى المانويين في الوسط

= عبدالله كما يبدو في أبواء أولا بعد موت يزيد الثالث (أنظر الفصل ب ٢.٢.٦.١.٤).

(١) يرفض فريدليندر أيضا هذا التوضيح (١٤٣، هامش ٢). ما زال منتسبو هذه المجموعة يُذكَرون بين حين وآخر (لدى النعماني مثلا، الغيبة ٢٣٠، ١ وما يليها)؛ بل إن أحدهم معروف لدينا (أنظر الصفحة ٣٢١ من هذا الكتاب).

(٢) هكذا الأشعري، مقالات ١٦، ١١؛ على العكس گيماريت، Livre des Religions ٤٥٩، الهامش ١٦.

(٣) أنظر الصفحة ٢٨٨ من هذا الكتاب.

(٤) أنظر الصفحة ٢٨٣ من هذا الكتاب.

المسيحي كما لدى الزرادشتيين في الوسط الإسلامي[1]. يبدو أن الكيسائيين هم أول من تعامل مع المصطلح عند الشيعة: مارس علي كما يرون التقية قبل أن يتسلم الخلافة[2]، وقد اعتبروا أنفسهم أيضا سكان عالم إسلامي ينصحهم بالحذر: دار التقية[3]. ميز كُميت (قتل سنة ١٢٦/ ٧٤٣ أو ١٢٧/ ٧٤٤) بين أولئك الذين يمارسون التقية وأولئك الذين يتكلمون بصراحة، بين التقي والمعرب، مستشهدا بآية غير مذكورة من سورة حاء ميم، التي تعرف عليها ت. ناگل وهو محق في الآية ٢٣ من سورة الشورى. كانت عبارة *الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى* هناك مهمة بالنسبة لكميت، حتى أن المرء في الكوفة نسبها منذ بعض الوقت دون خلاف إلى المودة لأقارب النبي وبينهم[4].

كان على الموقف أن يزداد بين الروافض انتشارا ويتقوى كلما زاد الاستياء الذي أثاروه برفضهم. كانت خاضعة للتكتم أيضا الحركة المالية وصناديق المال السرية التي أداروها في العراق أو أماكن أخرى لحساب الإمام في تلك المنطقة[5]، . كان الأمل البعيد بالرجعة أيضا ذا طبيعة سرية بالطبع. جرى الحديث بين المطلعين عن «الأمر» فقط، عن الساعة س؛ كلما اقتربت «المسألة» كلما ارتفعت درجة السرية[6]. ثم جاء الاختبار بالملاحقة في عهد المهدي[7]؛ لعب الآن فضح

---

(١) Medieval Islam ١٩١ المزيد في الصفحة ٣٥٤. قارن الآن بوجه عام أيضا كيبنبيرغ، حول التحريف في التأريخ القديم وفي تأريخ الدين الإسلامي المبكر في: الكتاب التذكاري لليبرمان ١٧٢ وما يليها.

(٢) هالم، الغنوصية ٥٠.

(٣) القمي، مقالات ٢٢، ١١.

(٤) هاشميات، طبعة هوروفيتس، رقم ٢، ٢٩. حول هذا ناگل، دراسات ٨٨ وما يليها؛ أيضا گولدتسيهر في: مجلة الجمعية الألمانية الشرقية ٦٠/١٩٠٦/٢١٩ (مجلة الجمعية الألمانية الشرقية {٥} ٦٥).

(٥) حول هذا الصفحة ٣٠٥ وما بعدها والصفحة ٣٨٩ .

(٦) الكافي {٢} ٢٢٠، ١١ . فهم المرء تحت «المسألة» عدا هذا ببساطة أيضا، أن شخصا ما مستعدا أن يكون إماما ويأخذ على عاتقه كل ما يتعلق بذلك (جفري، Origins and Early Development of Shia Islam ٢٩٨).

(٧) وكيع، أخبار القضاة {٣} ١٥٥، ١٣ وما يليها؛ للمزيد أنظر الفصل ت ١.٢.٤. مَوضَعَ المرء مثل هذه الملاحقات في ما بعد في زمن الباقر (الكافي {٢} ٢٢١، ١ وما يليها).

الرافضة أنفسهم من خلال خصائص مميزة في الطقوس دورا كبيرا. لم يستطع المرء أن يستثني نفسه من الصلاة مع الجماعة. وهكذا أعاد بعضهم الصلاة يومذاك في المنزل؛ وكان بعضهم الآخر أكثر خوفا حتى من أن يفعل ذلك[١]. كان المؤرخ الواقدي (المتوفى سنة ٢٠٧/ ٨٢٣) معروفا بتكتمه على ميوله الشيعية[٢]. كان المرء قد نجا حين قدم نفسه كزيدي[٣].

اختير المصطلح بوعي وبمعنى إيجابي وذلك من قبل الشيعة أنفسهم. اتفق التطبيق مع القرآن؛ جاز للمرء أن يعقد صداقة مع الكفار إذا خافهم المرء (إِلاَّ أَن تَتَّقُواْ مِنْهُمْ تُقَاةً)، هذا ما يستخلص من الآية ٢٨ من سورة آل عمران. هنا رجح تداعي الكلمات بين تقية وتقوى[٤]. التقية هي الحسنة التي تدرأ بها السيئة وفق الآية ٥٤ من سورة القصص[٥]. وهي من «دين الله»[٦]. لقد قدم الأنبياء السابقون أمثلة: تنكر يوسف عن قصد حين اتهمه إخوته بالسرقة[٧]؛ شارك أهل الكهف في البداية في أعياد الجاهلية ثم حين طالبهم المرء بأكثر مما ينبغي انسحبوا إلى الكهف[٨]. هكذا يريد الله أن يمجد سرًّا[٩]. لذلك لا ينبغي للمرء أن يجادل مع الآخرين حول «الدين»[١٠]؛ لا ينبغي أن يدفع المرء حقًّا إلى التبشير[١١]. وينبغي

---

(١) الكشي ٥٥٨، ١١ وما بعدها؛ قارن فضلا عن هذا الأشعري، مقالات ٥٨، ٩ وما بعدها.

(٢) ابن النديم، الفهرست ١٠١، ٣ وما بعدها.

(٣) هكذا على الأقل في عهد هارون؛ أمكن للمرء عندئذ أن يعترف به كعباسي، هذا يعني كشخص وافق على مطلب العباسيين بناء على انتمائهم إلى عائلة النبي (الكشي ٥٠١ وما يليها؛ استنادا إلى هذا ناگل، الرشاد ٣٩٨).

(٤) قارن كولنبيرغ في: Journal of the American Oriental Society, Baltimore ٩٥/ ١٩٧٥/ ٣٩٦؛ هكذا ورد في البيت المذكور لكميت. أنظر حول التقوى الصفحة ١٤ وما يليها من هذا الكتاب.

(٥) الكافي {٢} ٢١٧ رقم ١ و ٢١٨ رقم ٦.

(٦) الكافي {٢} ٢١٧ رقم ٣؛ كذلك في «كتاب الأظلة» الغنوصي (هالم، الغنوصية ٢٥٧).

(٧) الكافي {٢} ٢١٧، ١٠ وما يليها.

(٨) المصدر السابق {١} ٤٤٨، ـ ٦ وما يليها و{٢} ٢١٨، ٤ وما يليها؛ اليعقوبي، تأريخ {٢} ٢٣٢، ١. جعل المرء جعفر الصادق يتحدث عن «كهف التقية» (إيفانوف، Rise of the Fatimids ٢٩٧).

(٩) الكافي {٢} ٢٢٤، ٣ وما يليها.

(١٠) المصدر السابق {٢} ٢١٣، ١٤.

(١١) المصدر السابق {٢} ٢١٣، ٣.

أن يمنع المرء أخا في الدين من الكلام إذا ثرثر[١]؛ ومن يبوح بالسر يذله الله[٢]. بقي محفوظا حتى وقع في أيدي ولد كيسان؛ فنشروه في شوارع البلاد وفي قرى السواد[٣]. لم تكن التقية بالنسبة لابن بابويه جائزة فقط وإنما واجبة[٤]. تبنى التصوف هذا الموقف حين لام الحلاج على *إفشاء السر*.

ثم كان من المهم أن يعرف المرء إلى أي حد يستطيع أن يمضي. خضعت تسعة أعشار «الدين» للتقية، هكذا قيل[٥] ـ ربما نفس الأعشار التسعة التي أغفلها السنة في القرآن بحسب رأي السبئية[٦]. لا يجوز شرب نبيذ التمر فقط بأي حال من الأحوال ولا التيمم[٧] ـ المثال الأخير يثير الاستغراب حيث يصبح هذا بالذات علامة مميزة. يبدو أن حنث اليمين بسبب التقية قد حدث أحيانا[٨]. على المرء بالطبع ألا يشي بالإمام أيضا؛ يزعم أن جعفر طلب ألا يحييه المرء في الطريق[٩]. وحين عقد الحسن الصلح مع معاوية أيضا وبايعه كان ذلك تقية[١٠]. فقط حين اعترف الإمام بالحق بممارسة التقية إزاء أتباعه أيضا انقلب المبدأ؛ هنا بدأ احتجاج الزيديين[١١].

---

(١) المصدر السابق {٢} ٢٢٢ وما يليها.
(٢) المصدر السابق ٢٢٢، ٦ وما يليها.
(٣) المصدر السابق ٢٢٣، ١٢ وما يليها.
(٤) أرجوماند، ظل الله ٣٦ وما بعدها.
(٥) الكافي ٢١٧، ٦ وما يليها.
(٦) أنظر الفصل ١.٣.٣.١.٢ من هذا الكتاب.
(٧) الكافي، المصدر السابق.
(٨) القاضي عبدالجبار، فضل ٢٤٦، ٨ وما بعدها.
(٩) الكافي {٢} ٢١٩، ١ وما يليها. على المرء أن يقارن الأسماء المستعارة التي عاش تحتها أئمة الإسماعيليين قبل ظهور المهدي.
(١٠) الناشئ المنتحل، أصول ٢٣، ٢٣ وما يليها.
(١١) قارن بشكل عام حول الظاهرة گولدتسيهر في: مجلة الجمعية الألمانية الشرقية ٦٠/١٩٠٦/٢١٣ وما يليها. (مخطوطات الجمعية {٥} ٥٩ وما يليها)؛ جفري، Origins ٢٩٨ وما يليها؛ كولبيرغ في: Journal of the American Oriental Society, Baltimore ٩٥/ ١٩٧٥/ ٣٩٥ وما يليها.

٦.٣.٣.١.٢ البداء

العنصر القديم الأخير في الفكر الشيعي الكوفي الذي علينا تناوله هو فكرة البداء. لقد تطرقنا إليها باختصار في سياق حديثنا عن نموذج النسخ السني[١]. إلا أنها لا تمت إلى القرآن بصلة في الواقع؛ كانت مثل الرجعة أداة للتغلب على الماضي. كلما مضت الأمور بشكل مغاير لما أمل المرء، استطاع المرء أن يعزي نفسه بأن الله *قد بدا له* شيئا مختلفا. إلا أن التوابين لم يفعلوا هذا. يربط الهيدروغرافيون السنة الفكرة بمختار[٢]. إنها على كل حال كيسانية[٣]؛ بحسب تقرير لأبي مخنف استخدمها شخص يدعى عبدالله بن نوف الحمداني في شرح هزيمة مختار ضد مصعب بن الزبير[٤]. صحيح أن المصطلح لم يرد هناك في ذلك الوقت، ولكن بدلا منه الآية القرآنية التي استشهد بها المرء بعد ذلك دائما، الآية ٣٩ من سورة الرعد «**يَمْحُو الله مَا يَشَاء وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ**»[٥].

ارتبط التصور لدى الإمامية بجعفر الصادق؛ يقال إنه وجد العزاء بهذه الطريقة عن موت ابنه إسماعيل[٦]. ربما كان هذا انعكاسا؛ لا نعرف ما إذا كان هذا النموذج من الفكر معروفا في الحجاز أيضا[٧]. ولكنه كان منتشرا في الكوفة بين

---

(١) أنظر الصفحة ٣٦ والتي تليها من هذا الكتاب. قارن حول الموضوع بوجه عام إنسكلوبيديا الإسلام، الطبعة الجديدة {١} ٨٥٠ وما بعدها تحت كلمة بداء و مكديرموت، المفيد ٣٢٩ وما يليها؛ والآن أيضا مادلونغ في إيران {٣} ٣٥٤ وما بعدها.

(٢) البغدادي، فرق ٣٥ وما يليها، ٥٠، ٣ وما يليها؛ الشهرستاني ١١٠، ٧ وما يليها، ٢٨٥، ١ وما يليها (حول هذا گيماريت، Livre ٤٤٠ وما بعدها).

(٣) هكذا مادلونغ في إنسكلوبيديا الدين {٨} ٢٤٢.

(٤) الطبري {٢} ٧٣٢، ١٤ وما يليها؛ يزعم أن عبدالله بن نوف كان هو الذي صنع لمختار الكرسي المشهور الذي جعله هذا يمجد (الطبري {٢} ٧٠٦، ١٤ وما بعدها).

(٥) قارن حول هذا انتصار ٩٣ وما يليها؛ هناك أيضا أحاديث داعمة.

(٦) وثائق لدى گيماريت، ٤٨٥، الهامش ٥٥. قارن أيضا حول أقوال الكليني عن البداء في الكوفة هاشم معروف الحسني، دراسات في الكافي ٢١٣ وما يليها.

(٧) من هنا تبدو لي ملاحظة مكديرموت بأن جعفر أدخل المصطلح في الرواية الإمامية متسرعة (الصفحة ٣٣١).

أتباعه بالتأكيد[1]؛ يمكن للتقارير السنية أن تكون على حق من هذه الناحية، والتي اعتذر وفقها أبو الخطاب من أتباعه لإخفاق انتفاضته[2]. كان هذا في فم سني ذلاً تامًّا؛ ما كان المرء ليخفي نقده هنا أبدا. تصاعد هذا تدريجيا وبلغ نقطة، لو أن الأمور سارت بصورة مختلفة عن التي توقعها الإنسان، وأنها سارت وفق ذلك التصور بصورة مختلفة لتلك التي توقعها الله ـ أو بكلمة أفضل: لم يتوقع الله شيئا لأنه لم يكن يعرف الغيب[3]. واجه الإماميون صعوبة ضمن نظامهم الخاص وهي: إذا كان الله يستطيع أن يغير رأيه دائما لا يستطيع الإمام أن يعرف المستقبل سلفا[4]. ولا تتفق الفكرة مع الوحي أيضا؛ العلم الإلهي الذي «نشر» مرة لا يمكن أن ينسخ[5]. إلا أن هذا علم كلام في شكل متقدم يتوجب علينا الآن أن نتناوله عن كثب[6].

٧.٣.٣.١.٢ مدارس علماء الكلام الرافضية

الطريقة التي تطور بها علم الكلام الأساسي الذي تعرضنا له حتى الآن هي ظاهرة مثيرة للاهتمام. تعود البدايات إلى بداية القرن الثاني. يتحقق تحول أساسي في وقت ما تحت إمامة جعفر الصادق، غالب الظن بعد انهيار انتفاضة أبي الخطاب وبعد موت إسماعيل: تستبدل النماذج الغنوصية التي تعتمد الأساطير بجدل

---

(١) أنظر بصدد زرارة بن أعين الصفحة ٣٢٩؛ والنص {٣} ٦ والصفحة ٣٧ أيضا. إضافة إلى هذا الأشعري، مقالات ٣٦، ١٢ وما بعدها، ٤٩١، ١٢ وما بعدها.

(٢) معروض لدى النوبختي ٥٩، ١٥ وما بعدها، القمي ٨٢، ٣ وما بعدها (برواية أفضل للنص).

(٣) قارن حول القاضي عبدالجبار مغني {١٦} ٥٩، ١٠ وما بعدها و ٦٥، ٤ وما يليها؛ ابن متويا، محيط {١} ٣٠١، ١٥ وما بعدها. عزمي/ ٣١١، ١٩ وما بعدها. هوبن.

(٤) حول هذا أيوب في: ١٠٦/١٩٨٦/ ٦٢٧ و ٦٢٩.

(٥) الأشعري، مقالات ٣٩، ٦ وما يليها؛ إضافة إلى هذا الكليني، الكافي {١} ١٤٧، ١٣ وما يليها و ـ ٤ وما يليها، حيث تُرَد هذه الحجة إلى محمد الباقر. قارن أيضا شريف المرتضى، رسائل {١} ١١٦ وما يليها. بالطبع ليس مجال الوحي هو مكان حالات البداء العادية؛ يحتفظ الله، كما قيل، بالعلم عن هذا بالذات لنفسه (ابن الصفار، بصائر الدرجات ١٠٩، ٩ وما يليها.

(٦) قارن حول التطور اللاحق لمصطلح البداء أيوب، في الموضع المذكور سابقا، ومادلونغ في: الفقه الفلسفي الإسلامي ١٣١، الهامش ٢٥.

منطقي. لم تكن الأولى ميتة؛ ستبعث ثانية في ما بعد في شكل معدل لدى النُصيريين أو الإسماعيليين[1]. ولكنها أبدت في الكوفة موقتا. تغير الهدف قبل كل شيء. كانت الغنوصية الكوفية المبكرة تعبيرا عن دين خلاص لا يلعب القانون فيه دورا أساسيًا، بل فهم أحيانا على أنه أقرب إلى أن يكون عقوبة[2]؛ وعلى العكس بقي الإسلام الرافضي رغم كل الالتزامات متمسكا تمسكا صارما بشفاعة علي، في مظهره الإمامي الذي ستتناوله هنا على الأقل.

من ناحية أخرى لا تزال القوالب الفكرية الأصلية بينة. لم يؤمن كثير بعودته القريبة فقط وإنما ربط هذا أيضا بنموذج حلول الأرواح الذي استنتجه من القرآن[3]، كما فعل الغنوصي ابن حرب الذي لا علاقة له به عدا هذا[4]. روى الكلبي عن محمد الباقر أن أسماك الأنكليس هي إسرائيليون متحولون[5] ـ كنتيجة لذلك المسخ الذي لعب دورا كبيرا لدى النُصيريين لاحقا ولكن أيضا لدى ابن حرب[6]. ومن ناحية ثانية لم يُستبعد بعض الأفكار وإنما دخل في المرحلة الجديدة من التطور. هنا مثلا تصور أن الله يتكون من الضوء ويحمل ملامح بشرية[7]؛ سنعود إلى هذا الموضوع لاحقا. تلاءم هذا جيدا مع فكرة أن ومضة الضوء دخلت الرسول وأخلافه ومنحتهم علما فوق طبيعي[8]. هناك أيضا التصور المرتبط به، كيف يتعرف الله: ذلك من خلال الحواس وليس من خلال عقله[9].

---

(١) قارن بصدد النصيريين هالم، الغنوصية ٢٨٤ وما يليها وما قبلها؛ حول النظم الغنوصية للإسماعيلية المبكرة الشيء نفسه في: علم نشأة الكون ومذهب الخلاص، في مواضع مختلفة.

(٢) هالم، الغنوصية ٧٦. مثال على التناقض الداخلي المصدر السابق ٥٤، ٧٣، ٨٧، ٢٠٣ والتي تليها و٢٠٩ والتي تليها؛ قارن صيغة الخلاص المخمنة.

(٣) الأغاني {٩} ١٧، ٣ وما بعدها.

(٤) هالم، الغنوصية ٧١ وما يليها.

(٥) بحار {١٤} ٥٠ رقم ٣ حول منع الحنكليس أنظر الصفحة ٢٤٠.

(٦) هالم، الغنوصية ٧٢ و٣٠٣؛ إضافة إلى هذا الفصل ت ٣.٢.٢.٧.٣.

(٧) هالم، ٥٨ و ٦٠ (بيان بن سمعان)؛ ١٤٥ (جابر ـ القيامة).

(٨) أنظر الصفحتين ٢٧٩ و ٤٥٤ من هذا الكتاب.

(٩) هالم ١٤٥.

وكانت نتيجة ذلك أنه يتعرف على الأشياء الموجودة فقط؛ إنها غير موجودة في ذهنه كأفكار. فهو لا يفكر فيها ويعرفها قبل وجودها. وهنا يكمن في الآخر الدافع لرحلة السماء الذي يفسر عملية التجلي. ادعى أبو منصور العجلي أن الله جعله يصعد إليه في السماء وتكلم معه بالفارسية وسماه بعد ذلك نبيًا ورسولا[1]. صحيح أن هذا كان بالنسبة للفقهاء المتأخرين مجرد تجديف دون ريب؛ ولكن ربما فسر سبب تناولهم المعراج، رحلة محمد إلى السماء، بمثل ذلك التركيز.

لا يزال استمرار أفكار كونية معينة أمرا يثير الاهتمام. اعتقد المغيرة بن سعيد أن البشر يشبهون الله لأنهم ينحدرون على نحو ما من جسده. فقد تصبب الله عرقا حين فكر أول مرة بميل مخلوقاته إلى الخطيئة. وقد تجمع هذا العرق فأصبح بحرين، أحدهما مظلم مالح والآخر رائق عذب؛ خلق الله منهما الخبيث والطيب. يبدو في هذا أنهما كانا في البداية الظل الذي ألقاه ككائن ضوئي على البحرين الأصليين[2]. يوجد ما يوازي هذا التصور في «الحديث» الإمامي الذي ينسب إلى محمد الباقر، أي إلى ذلك الإمام الذي حاول خليفته المغيرة أن يستأنفه كـ «نبي» في ما يبدو[3]. واحدة من الروايات ترجع إلى زرارة بن أعين، أحد الفقهاء الذي نريد أن نتحدث عنه في ما يلي: بحر من الماء العذب هو المادة الأصلية للفردوس والناس الطيبين، بحر من الماء المالح أصل الجحيم والأشرار[4]. أو بحسب جابر الجعفي هذه المرة: خلق الله الماء في البدء؛ كان يحتوي على كل شيء[5]. فالجبال نشأت على سبيل المثال من خلال تقلبات

---

(١) المصدر السابق ٨٦ و ٨٩. يستند هالم إلى نص النوبختي، حيث تحدث الله بالآرامية وليس بالفارسية؛ إلا أن الأمر يتعلق غالب الظن بخطأ في النقل (قارن گيماريت، ٥٢٠، الهامش ٨٨).

(٢) هالم ٩١.

(٣) المصدر السابق ٩٠.

(٤) بحار {٦٧} ٩٣ رقم ١٤. أنظر بشأن زرارة الفصل ٢.١.٣.٣.٧.١.٢ من هذا الكتاب.

(٥) المصدر السابق {٥٧} ٦٦ وما بعدها رقم ٤٤. يستخدم محمد الباقر هذا المفهوم حرفيًا ضد آخرين، حيث خلق الله في البدء أصلا: قدرته، علمه أو الروح.

البحر الأربعة فتجمع إلى تيجان من الرغوة[1].

يصبح واضحا في نفس الوقت أننا لا نواجه هنا تبعية ذات بعد واحد. كانت الكونية من جميع النواحي موضوعا سائدا منذ وقت طويل[2]. غير أن التصور عن بحر أصل نفسه يرجع كما هو معروف إلى عهد بعيد في الشرق القديم[3]؛ طوره ابن النديم في تقريره عن ميثولوجيا غير إسلامية ذات أصل فينيقي غالب الظن[4]. ويحسب نص القرآن فقد كان عرش الله منذ البدء على الماء[5]. وقد استُنتج انقسام هذا إلى بحرين من كونهما يلتقيان في مكان ما في آخر العالم عند مجمع البحرين[6]. وقد كان البابليون من قبل قد تحدثوا عن ماء ذكوري عذب وماء أنثوي مالح[7]. كان التصور عن الله كضوء منتشر بشكل واسع أيضا؛ كان وفق الآية ٣٥ من سورة النور «**اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**». فإذا دعي أحدهم في القرن الثاني أبا عثمان عبد النور[8]، فإنه يظهر بذلك أن أباه مجد الله كضوء دون أن يكون شيعيًّا على ما يظن. غرف الغنوصيون والفقهاء العقلانيون من منبع كوفي عام لا يمكن التعرف عليه أحيانا إلا مستخلصا من أنظمتهم.

٢.١.٣.٣.٧.١ البدايات

كلف المهدي في ستينات القرن الثاني ضابط شرطة بإعداد قائمة بـ «الطوائف»

---

(١) المصدر السابق {٥٧} ٨٦ رقم ٧١ و ٨٧ وما يليها رقم ٧٣.

(٢) بتفصيل أكبر في الفصل ث ١.٣.٢.١. كذلك تتبع الأساطير عن الخلق التي جمعها الآخرون في الفصل المتعلق بالموضوع من بحار الأنوار محمد الباقر ({٦٧} ٧٧ وما يليها)؛ إنها تعود إلى نفس الفترة غالب الظن.

(٣) قارن حول هذا و. كايزر، المعنى الأسطوري للبحر في مصر، أوغاريت وإسرائيل.

(٤) الفهرست ٤٠٥، ٢ وما يليها؛ حول هذا الآن أبولا في: Journal Asiatique, Paris ٢٧٨/ ١٩٩٠/ ١ وما يليها. يشير تُكر في Arabica ٢٢/ ١٩٧٥/ ٤١ وما بعدها إلى تصورات مانوية مطابقة.

(٥) الآية ٧ من سورة هود؛ قارن حول هذا بحار {٥٧} ٢٠٤ وما بعدها رقم ١٥٢.

(٦) الآية ٦٠ من سورة الكهف.

(٧) كايزر، في الموضع المذكور سابقا، ٤٩.

(٨) قارن تهذيب التهذيب {١} ٦١ رقم ١٠٥، حيث يذكر الحفيد الذي توفي في سنة ٢٤٦/ ٨٦٠.

الشيعية[١]. لا تقول هذه القائمة عن الزيدية والمجموعات التابعة لها شيئا؛ كان هؤلاء يتمتعون يومذاك بثقة الحكومة، أو على الأقل الوزير[٢]. وعلى العكس سُجلت أطياف الرافضة جيدا؛ يبدو أن العملية وقعت في الفترة التي كان فيها موسى بن جعفر الذي تعلم كظم غيظه (الكاظم) قد استُقدِم إلى بغداد للمرة الأولى ووضع هناك تحت المراقبة[٣].

١.١.٧.٣.٣.١.٢ الجماعات المؤيدة للمرجئة

إذا تعقبنا هذه القائمة فإننا نصادف أولا سليمان الأقطع، إنه **أبو ربيع سليمان بن خالد بن دهقان بن نافلة الهلالي**، مولى عفيف بن معديكرب، أحد الأقرباء القريبين للأشعث بن قيس[٤]. كان قارئا للقرآن وفقيها؛ وكان له كتاب. لم تكن علوم الحقوق الإمامية قادرة على الاستغناء عنه؛ نقلت عن طريقه عددا كبيرا من الروايات نقلا عن محمد الباقر وجعفر الصادق[٥]. يبدو أنه كان يجل جعفر جدا؛ وقد توقع منه معرفة أشياء خافية[٦]. تتجلى علاقة الثقة في المصادر مرة بعد أخرى[٧]. إلا أنه الوحيد المشارك في انتفاضة زيد بن علي بين أتباع محمد الباقر

---

(١) الكشي ٢٦٥ وما يليها؛ أيضا ٢٦٩ وما بعدها؛ الأسترابادي، منهج المقال ٣٦٣، ٤ وما بعدها؛ حول هذا رِتر في: الإسلام ١٨/ ١٩٣٠/ ٣٤ وشتروتمان، المصدر السابق ١٩/ ١٩٣١/ ٢٢٤ وما بعدها. يذكر اسم ضابط الشرطة في المصادر الثانوية كابن المفضل؛ إلا أن الطبعة الجديدة للكشي تذكره بدلا من ذلك كابن المقعد. ليس للاختلاف أهمية كبيرة؛ فليس بالإمكان تشخيص الرجل على أية حال.

(٢) أنظر الفصل ت ١.٢.٤.

(٣) المصدر السابق؛ من المحتمل أن يكون المصدر الإمامي قد أغفل الزيديين عن قصد.

(٤) النجاشي ١٣٠، ـ ٨ وما يليها، حيث يذكر عفيف كعم للأشعث. ولكن وردت علاقات قرابة أخرى. (قارن خليفة، طبقات ١٦٦ رقم ٤٨٨ مع ملاحظة عليه). قارن بصدد الأشعث بن قيس إنسكلوبيديا الإسلام، الطبعة الجديدة {١} ٦٩٦ وما بعدها. النسبة ليست واضحة تماما: يذكر الكشي النخعي (٣٥٦)؛ كما يرد لدى الأردبيلي، جامع الرواة {١} ٣٧٧ ب، الهلالي إلى جانب البجلي (قرئ خطأ بدل النخعي؟). يرد هناك أيضا أنه كان مولى بني هلال.

(٥) قارن الجمع لدى الأردبيلي {١} ٣٧٧ وما يليها.

(٦) الكشي ٣٥٦ وما بعدها رقم ٦٦٤.

(٧) الكافي {٢} ٢٢٤، ٧ وما يليها؛ ٢٣٤، ١؛ ٢٣٥، ١٤.

كما تؤكد المصادر الإمامية مسرعة. وقد قطع إبهامه خلال ذلك[1]؛ ومن هنا نشأ لقبه. ولم يوقف هذا حماسته الثورية؛ أراد أن يقوم في الكوفة بانتفاضة حين انهارت سلطة الحكومة المركزية هناك، أي حوالى سنة ٧٤٨/١٣٠. يقال إن جعفر الصادق وهو من أراد بذلك مساعدته كان مستاء من ذلك جدًّا[2]. إذا كان قد جمع حوله «مدرسة» بالفعل كما يوحي به تقرير الشرطة فقد كان هؤلاء أناسا عملوا ضد الانفصال عن الزيدية[3]. يتعلق الأمر بجناح محافظ. وهذا ينطبق بمعنى آخر أيضا على مجموعة ثانية مذكورة في نفس الموضع، اليعفورية، إنها أتباع **أبي محمد عبداالله بن أبي يعفور واقد (؟) العبدي** مولى لعبد قيس، توفي كذلك في حياة جعفر الصادق في «عام الوباء»، أي في ٧٤٩/١٣١[4]. كان قارئ قرآن في الكوفة[5] ولم يكن غنيّا كما هو واضح؛ حين أراد أن يذهب للحج كان معتمدا على العطايا[6]. شارك في تشييعه عدد كبير من المرجئة الشيعة[7]. بهذا دمغ أيضا موقفه. كان يحمل ولاء كبيرا لجعفر الصادق[8] وقام بالدعاية له في

---

(١) بحسب آخرين اليد بأكملها (قارن النجاشي والأردبيلي، في الموضع المذكور سابقا). أيضا الكافي {٨} ٢٥٠، ١ وما بعدها.

(٢) الكشي ٣٥٣ وما بعدها رقم ٦٦٢. هذا أيضا التأريخ الأخير له؛ فقد مات في حياة جعفر أي قبل ١٤٨/ ٧٦٥ (النجاشي، في الموضع المذكور). يقال إن جعفر قد رفض أيضا كما هو معروف حين عرض عليه قائد الشيعة الكوفي أبو سلمة الخلافة بعد هزيمة الأمويين (الجهشياري، وزراء ٨٦، ٦ وما يليها؛ اليعقوبي، تأريخ {٢} ٤١٨، ١٠ وما يليها؛ إضافة إلى هذا شابان، الثورة العباسية ١٦٤ و جفري، أصول ٢٧٣).

(٣) تحاول الرواية الرافضية طبقا لذلك أن تجعله يتخذ موقفا ضد زيد (الكشي ٣٦٠ وما بعدها رقم ٦٦٦ وما يليه). قارن أيضا الكافي {٨} ١٦٠، ١ وما يليها و ١٦١، ٦ وما يليها.

(٤) هكذا الكشي ٢٤٦ رقم ٤٥٤؛ حول «وباء» أنظر الفصل ب ٢.٢.٦.١.١. لم يكن بإمكانه بعد ذلك أن يكون ضمن المثقفين الذين أيدوا موسى الكاظم بعد موت جعفر، كما يزعم النوبختي (فرق الشيعة ٦٦، ١٢، القمي، مقالات ٨٨، ـ ٤ وما بعدها).

(٥) النجاشي ١٤٧، ـ ٥ وما يليها؛ الأردبيلي {١} ٤٦٧ وما يليها.

(٦) الكشي ١٦٩ رقم ٢٨٥؛ قارن أيضا بحار {٤٧} ٣٧٤ رقم ٩٦.

(٧) الكشي ٢٤٧ رقم ٤٥٨.

(٨) المصدر السابق ١٨٠ رقم ٣١٣؛ ٢٤٦ رقم ٤٥٣؛ ٢٤٩ رقم ٤٦٢. يستخلص من الطرفة في بحار {٦} ١٩٩ وما بعدها رقم ٥٣ أنه أقام لدى الإمام في المدينة.

الكوفة[1]؛ لكنه لم يكن يريد قطع علاقته بالمرجئة. كان أبوه وأخوه يونس سُنة على أية حال[2]. هنا يكمن السبب في أنه لم يعتبر الاعتراف بالإمام في هذا الوقت كما أصبح شائعا في ما بعد[3]، مادة ضرورية ومتبصرة مباشرة للايمان؛ تمسك بجماعة المؤمنين التي علق عليها المرجئة أهمية كبيرة كان يرى أن لا تصيب المرء اللعنة نهائيًا إذا لم يعترف بالإمام؛ بل لا يكون مؤمنا أو كافرا، فهو بشكل ما في *منزلة بين المنزلتين*[4]. لا ينبغي للمرء أيضا أن يبدأ خلافا في قضايا الإيمان[5]. مما هو مميز أن ابن أبي يعفور لم يكن قد رفع من شأن شخص الإمام بعد؛ فالإمام هو فقيه ورجل ورع، ولكنه ليس نبيًا[6]. ـ كان خصمه في المسألة الأخيرة **معلا بن خُنيس**، بزازا كوفيا تبع المغيرة بن سعيد وأعدم بعد الثورة العباسية بوقت قصير، في المدينة في عهد حاكمها داؤد بن علي (المتوفى سنة ١٣٣/ ٧٥١) بسبب تعاطفه مع النفس الزكية[7]. وهكذا كان الفقيهان مختلفين جدًا في مزاجهما السياسي. وقد اختصما أيضا في مسألة قانونية: ما إذا جاز أكل اللحم الذي يذبحه اليهود ـ هكذا بطريقة شعائرية ولكن دون النطق بالبسملة. كان ابن أبي

---

(١) المصدر السابق ٤٢٧ رقم ٨٠٢.

(٢) الفسوي {٢} ١٥٩، ٧ وما بعدها.

(٣) قارن مقالات ٥٣، ١٤ وما يليها؛ أنظر بصدد استثناء علي بن ميثم الفصل ب ٢.٢.٩.

(٤) المصدر السابق ٤٩، ١٣ وما بعدها؛ قارن بشأن المشكلة الكليني، الكافي {١} ٣٧٨ وما بعدها رقم ٢. إن فرضية كون المرء لا يستطيع معرفة الإمام في ظروف معينة تنسحب على الوضع بعد موت جعفر الصادق، كما يفترض برينتيس (مذاهب الإمامة ٤٠) لا يمكن الأخذ بها نظرا لتأريخ الوفاة. ليس المقصود أن المرء لا يعرف شخص الإمام وإنما لا يعرف بوجوده.

(٥) مقالات ٥٠، ٢ وما بعدها.

(٦) الكشي ٢٤٦ وما بعدها رقم ٤٥٦؛ أنظر الصفحة ٢٨٠ من هذا الكتاب. ولكن يزعم أن عليًا قد اعتبره محدِّثا (ابن الصفار، بصائر الدرجات ٣٢١ رقم ٢ و ٣٢٢ رقم ٧). تذكر اليعفورية أيضا لدى المقدسي، بداء {٥} ١٢٤، ٤ و ١٣٤، ٩، ولكن دون مزيد من الايضاح. يستخلصها الخوارزمي من محمد بن يعفور ويصنفها ضمن الغلاة (مفاتيح العلوم ٢٢، ٧ وما بعدها)؛ يبدو أنه غير مطلع. [ولكن قارن دائرة المعارف الإسلامية، طهران {٢} ٦٩٩ وما بعدها].

(٧) المصدر السابق ٣٧٦ وما يليها رقم ٧٠٧ وما يليه؛ حوله أيضا النجاشي ٢٩٦، ٧ وما يليها والأردبيلي {٢} ٢٤٧ وما يليها.

يعفور هنا أكثر صرامة: رفض هذا[1]. مهم في ذلك الدور الذي لعبه جعفر الصادق. يدعي أنه أعطى الحق في المسألة القانونية لابن أبي يعفور لكنه كان متحالفا ماليا مع معلا بن خنيس تحالفا وثيقا، فقد كان هذا واحدا من مديريه الماليين؛ والمال الذي جمعه له صادره داؤد بن علي[2]. ربما كمن هنا أيضا السبب في إعدامه. على أية حال يقال إن جعفر جعل ابنه إسماعيل يثأر لموته من ضابط الشرطة المسؤول[3]؛ لاحقا، حين أصبح إسماعيل شخصا مغضوبا عليه روي أن لعنة الإمام كانت السبب في الموت المفاجئ للحاكم[4]. لم يكن قد جرى الفصل بين المتشددين والنساك في هذا الوقت. يقال إن جعفر ناشد معلا أن يحتكم إلى ضميره و«يكتم الأمر»[5]؛ يُزعم أنه تنبأ بإعدامه أيضا[6].

٢.١.٧.٣.٣.١.٢ زرارة بن أعين وحلقته

كان المستقبل من نصيب مجموعة ثالثة، هي الحلقة المحيطة بمولى لشيبان[7]، أبو حسن (أبو علي) زرارة بن أعين بن سُنسُن.

مما يلفت النظر أنه بالنسبة لابن النديم أقدم فقيه لدى الشيعة في مجالات القانون

---

(١) هكذا على الأقل بحسب أقدم مصدر (الكشي ٢٤٨ رقم ٤٦٠، بحار {٦٦} ٢٦ رقم ٢٤). يروي الشريف المرتضى المسألة بصورة معكوسة تماما (بحار {٦٦} ١٧ وما بعدها رقم ٧ بعد جواب المسائل الطرابلسية). ربما تعلق الأمر بلحم البعير خاصة الذي لا يجوز لليهود أنفسهم أكله (قارن الملاحظة التأويلية لابن أبي يعفور للآية ٩٣ من سورة آل عمران والآية ١٦٠ من سورة النساء في: بحار {٩} ١٩١ رقم ٣١ و {١٣} ٣٥٥ رقم ٥٤). أنظر بصدد المشكلة الفصل ب ٣.١.٢.٤ أيضا.

(٢) الكافي {٢} ٥٥٧ رقم ٥؛ بحار {٤٧} ١٧٧ وما بعدها رقم ٢٤ (أيضا ٣٤٣، ٢ وما يليها). حول هذا ج. م. حسين في: Hamdard Islamicus ٥/ ١٩٨٢، العدد ٤، الصفحة ٢٥ والصفحة ٤٥، الهامش ٣ وكذلك ف. عمر في: Arabica ٢٢/ ١٩٧٦/ ١٧٧.

(٣) الكشي، في المكان المذكور سابقا.

(٤) الطوسي، الغيبة (تبريز) ٢٢٤، ١١ وما يليها، (النجف ١٣٨٥) ٢١٠، ١٤ وما يليها؛ بحار {٤٧} ٩٧ وما بعدها رقم ١١٣.

(٥) الكشي ٣٨٠، ـ ٤؛ جفري، Origins ٢٩٨.

(٦) بحار {٢٥} ٣٨٠ وما بعدها رقم ٣٤.

(٧) بدقة أكبر: حفيد لأسعد بن حمام بن مرة (النجاشي ١٢٥، ٦ وما بعدها؛ كذلك الجاحظ، الحيوان {٧} ١٢٢، ٣). قارن بصدد الأخير ابن حزم، جمهرة ٤٧٠، ٧ وما بعدها.

والكلام والحديث[1]. كان ثمة ما يجمعه هو الآخر مع المرجئة؛ فقد عرف الايمان بطريقة واسعة مثل أبي حنيفة[2]. إلا أنه كان قدريا[3]؛ ألف كتاب *الاستطاعة والجبر*[4] الذي طرح فيه وجهة نظر مفادها أن إمكانية التصرف للإنسان تكمن منذ ولادته في صحته[5]. وواضح أنه يستند في هذا إلى الآية ٩٧ من سورة آل عمران حيث جاء فيها «وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً» والاستطاعة تعني أن يكون معافى وأن يملك ما يكفي من المال ـ سواء حج فعلا أم لم يفعل.

تنجم هذه المحاججة عن طرائف للكشي ١٤٥ رقم ٢٢٩ و ١٤٧ رقم ٢٣٤؛ قيل فيها إن الإمام أنكر المذهب (أنظر حول هذا ناگل، الرشاد ٢٢٢ والصفحة التالية). تلعب الآية القرآنية المذكورة من وقت سابق دورا مهما في المناقشة حول فريضة الحج (قارن مورنيي، مسألة في علوم الحقوق المدينية من القيروان ٤٠ والصفحات التالية؛ كذلك ابن العطار، وثائق ٤٠٥، ٨ أو ٤٠٧، ـ ٦ شالميتا)؛ إلا أن المرء لم يجد سببا ليستخلص منها تبعات فقهية بوجه عام. وعلى العكس يشارك تفسير زرارة هشام بن الحكم بين آخرين (ابن بابويه، التوحيد ٢٨٥، ٧ والصفحات التالية). ينبه المفسرون الشيعة إليها لاحقا خاصة ذوو الاتجاه المعتزلي (الطوسي، تبيان {٢} ٥٣٨ و ٢ والصفحات التالية؛ التبريزي، مجامع {٢} ٤٧٩، ٧ والصفحة التالية).

يصبح زرارة بهذا الممهدَ للمعتزلة؛ لم يمثل هذا المذهب أحد قبله في الكوفة. غير أنه لم يستخدم الجانب الفقهي في محاججته مثل الجانب القانوني، وقد برز

---

(١) الفهرست ٢٧٦، ٨ وما بعدها.

(٢) الكشي ١٤٥ رقم ٢٣٠ و ١٤٩ رقم ٢٣٩. إلا أن النصوص غير واضحة تماما.

(٣) أنظر الصفحات التالية، ربما يكون هكذا أيضا الموضع الذي يبدو تالفا في بحار {٥} ٤٥، ١.

(٤) الطوسي، الفهرست ١٤٣، ٣ وما يليها (مع روايتين). كان ابن بابويه (المتوفى ٣٨١/ ٩٩١) قد رأى الكتاب (النجاشي ١٢٥، ١٠ وما بعدها). لا أدري ما إذا كانت «*والعهود*» التالية لدى الطوسي تعود إلى نفس العنوان أم أنها تعود لكتاب آخر؛ أغفلت الإضافة في كل مكان اقتبست فيه هذه المعلومة للطوسي.

(٥) النص {٤} ٦، أ.

كقانوني أيضا بعد ذلك؛ يلاحظ المرء هذا من عدد الروايات التي نقلت عنه في الكافي للكليني أو أماكن أخرى[1]. إلا أن هذا لا ينطبق عليه وحده؛ إنه محور عائلة كبيرة كانت مخلصة للحسينيين محمد الباقر وجعفر الصادق وحصلت على معلومات من الأئمة خلال زياراتها لهم في المدينة، تبادلتها في ما بينها. يمكن ترميم شجرة العائلة من مواد للأنساب جمعها لاحقا أحد الأخلاف في سنة ٣٥٠/ ٩٦١؛ نهل كُتّاب السيرة الشيعة منها حتى يومنا هذا[2]. مما يستحق الدهشة هنا اجتماع الملكية والعلم كما هو واضح. اشترى شيباني في حلب الجدَّ، وهو عبد يدعى أعين. أظهر مهارة كبيرة و«تعلم القرآن» طوعا حتى أن سيده اقترح عليه أن يتبناه كما يقال؛ إلا أنه فضل أن يكون مولى له[3]. بقي والده، وهو راهب (!) يدعى سُنسن في منطقة بيزنطية؛ زعم المرء أنه ينتمي إلى بني غسان الذين استوطنوا في شمال سوريا[4]. استطاع أعين أن ينجب أطفالا كثيرين؛ بلغ عددهم سبعة عشر ابنا[5]. إلا أن ابنة بالذات كما قيل هي أول من أحيط علما «بالقضية»،

---

(١) قارن ملخصا الأردبيلي {١} ٣٢٤ وما يليها؛ كذلك الملاحظة لدى الكشي ٢٧٦، ٨ وما بعدها و ٢٣٨، ٦ وما بعدها. إلا أن جزءا من المادة غير صحيح غالب الظن.

(٢) محفوظة بصورة كاملةً لدى يوسف البحراني، كشكول (النجف ١٣٨١) {١} ١٨٠ وما يليها؛ الجزء الأول الذي يحتوي على معلومات أساسية عن تأريخ العائلة محقق أيضا من قبل محمد حسن آل ياسين في: نفائس المخطوطات {٢} ٥٣ وما يليها؛ مقتطفات في أعيان الشيعة {٤٥} ٣٠٤ وما بعدها وفي أماكن أخرى. قارن بشأن المؤلف الطوسي، الفهرست ٤٠ وما يليها رقم ٧٥؛ الأردبيلي {١} ٦٧؛ أعيان الشيعة {١٠} ٦٧ وما يليها؛ كحالة، معجم {٢} ١٠٨. عاش من ٢٨٥/٨٩٨ إلى ٣٦٨/ ٩٧٩ ويجري الاقتباس منه غالبا تحت كنيته كأبي غالب الزراري. يتعلق الأمر بالرقم ٦٦ في شجرة القبيلة المرفقة.

(٣) ربما ليوفر على نفسه عداوة الأسر العربية؛ قارن النص في نفائس المخطوطات {٢} ٦٣، ـ ٦ وما يليها.

(٤) المصدر السابق ٦٣، ـ ٤ وما يليها؛ الطوسي، الفهرست ١٤١، ٢ (حيث ضبط المعلق علَم الهدى الأسماء بالحركات بدقة). في نسخ ابن النديم يرد سنبس خطأ (فهرست ٢٧٦، ٨؛ قارن حول هذا طبعة فلوگل ٢٢٠، ٢٠ مع التعليق في الصفحة ٩٦). كذلك بيلات في: Oriens ١٦/ ١٩٦٣/ ١٠٤ (ليست خالية من الأخطاء تماما). إذا كان والد أعين يُدعى لدى الخوارزمي، مفاتيح ٢٠، ـ ٦، أبا زرارة، فإن هذا معزول وخطأ غالب الظن؛ فلم يحمل الراهب أي كنية.

(٥) المصدر السابق ٦٧، ٤ وما يليها؛ أيضا ٦٦، ـ ٤ وما يليها.

أي أنها انتمت إلى الشيعة[١]. كان زرارة بين البنين واحدا من الأصغر سنا فيهم؛ مات أربعة إخوة له في زمن جعفر الصادق، أي قبل ١٤٨/ ٧٦٥[٢]، منهم واحد يدعى حمران، نحوي وقارئ للقرآن، ربما في ١٣٠/ ٧٤٨[٣].

زرارة نفسه ـ اسمه في الواقع عبدربه؛ كان زرارة مجرد لقب[٤] ـ عاش وقتا قصيرا بعد جعفر. يصبح التوثيق أقل وضوحا من خلال كون خط الإمامة قد انقطع من وجهة نظر لاحقة بعد موت جعفر. ليس ثمة شك في أن زرارة مثل كل الكوفيين الآخرين انطلق من كون عبدالله، أكبر أبناء جعفر، سيكون خليفته. وحتى حين أرغم موت عبدالله بعد وقت قصير كل أولئك الذين اعتقدوا بإمام حي، أن يبحثوا عن بديل، وتحولت الغالبية إلى موسى الكاظم، لم يعنِ هذا بالضرورة أنه كان على المرء أن ينكر إمامة عبدالله؛ ولم تنشأ فكرة عدم تعاقب أخوين في الإمامة بعد الحسن والحسين مرة أخرى إلا لاحقا[٥]. مر الانشطار وسط العائلة؛

---

(١) كان اسمها أم الأسود (المصدر السابق ٦٤، ٥ وما يليها) واشتريت من رجل يدعى أبا خالد الكاحلي، الذي ربما اختفى وراءه أبو خالد الكابولي (قارن بشأنه عملي، الهيدروغرافيا المعتزلية المبكرة ٣٠ وما بعدها). غير أنه كان ثمة رواية منافسة تبقي هذا الشرف للأبناء؛ وفقها غيَّر عبدالملك بن أعين دينه على يد صالح بن ميثم (قارن بصدده الأردبيلي {١} ٤٠٩ أ؛ كذلك الصفحة ٣٨٧ من هذا الكتاب) ثم أخوه حمران على يد أبي خالد (الذي يدعى هنا أيضا الكاحلي ثانية؛ المصدر السابق ٦٥، ـ ٤ وما يليها).

(٢) الكشي ١٦١ رقم ٢٧٠.

(٣) هكذا بحسب تخمين الذهبي لدى ابن الجزري، طبقات رقم ١١٨٩؛ كان بعد ذلك معلما لحمزة بن حبيب (توفي في ١٥٦/ ٧٧٣؛ قارن تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٩) واستمع نفسه ضمن آخرين لدى محمد الباقر. يبدو أنه تلا القرآن وفق ألحان (هكذا قراءة بالألحان؛ قارن ابن قتيبة، معارف ٥٣٣، ٩ وما يليها والفصل ب ٢.٢.٥.٦ من هذا الكتاب). المزيد حوله تهذيب التهذيب {٣} ٢٥ رقم ٣٢ والذهبي، ميزان رقم ٢٢٩٢ كذلك تأريخ {٥} ٢٣٨، ١٦ وما يليها؛ يقتبس ابن ماجة منه (قارن أيضا بريتتيز، *مذاهب الإمامة* ٣٤). لم يبق أي أثر من عمله كنحوي. بحسب ملاحظة لمحقق الكشي، رجال، النجف، دون ذكر السنة (الصفحة ١٥٧، الهامش ١) يُقرأ اسمه حمران؛ إلا أن المرء يستطيع أن يبقي هذا كما هو.

(٤) الكشي ١٣٣ رقم ٢٠٨. ـ زرارة هو في الكوفة اسم مكان أيضا (قارن صالح العلي في: سومر ٢١/ ١٩٦٥/ ٢٣٨ وما بعدها). كان هناك أيضا موضع اسمه حمام أعين؛ ولكن لا علاقة له بأعيننا (المصدر السابق ٢٣٩؛ لاسنر، *تبلور الحكم العباسي* ١٤٦؛ موروني، العراق ٢٦٩).

(٥) قارن حول هذا الكشي ٢٥٤ وما بعدها و ٥٦٥ وما بعدها؛ أيضا بريتتيس، مذاهب الإمامة ٣٣ وگيماريت، Livre des Religion 488، الهامش ٦٩. ملخصا لدى واط في: Studia Islamica, Paris ٣١/ ١٩٧٠/ ٢٩٣ وما يليها.

تخلى ابن زرارة، عبيد عن عبدالله[1]؛ وعلى العكس تابع ابن اخته عبدالله بن بكير الاعتراف به كإمام دون أن يتخلى لذلك عن موسى[2].

لم تعد لزرارة علاقة بهذا الخلاف. وهكذا استشهد الطرفان به. كانت الحال بالنسبة لأتباع عبدالله أسهل؛ فهو لم ينكر إمامة عبدالله بالفعل. وقد عرف القاضي عبدالجبار مجموعة منهم[3]. حاول الآخرون استخدامه في الدعاية لموقفهم، بأن ادعوا بأنه تبين جهل عبدالله فتحول عنه إلى موسى[4] أو أنه أرسل ابنه عبيد إلى المدينة ليعلن الخلافة إلا أنه مات قبل عودته ـ بعد أقل من شهرين من موت جعفر كما جاء موضحا[5]. لم يستطع أن يفعل شيئا في حيرته سوى أن ينظر في القرآن[6]. تظهر الروايات المختلفة بوضوح أنها وضعت لتخفي حرجا؛ كذلك التسجيل الذي تنطلق منه يكون لهذا خياليا[7]. نرجح إعطاء الحق لابن بابويه حين

(١) النوبختي، فرق ٦٦، ٣٣.

(٢) المصدر السابق ٦٧، ٢ وما يليها؛ قارن حوله شجرة النسب في الصفحة ٣٢٢، الهامش ٣٦.

(٣) مغني {٢٠} ١٨٠، ١٦ وما بعدها مع ملاحظة إضافية حول تقرير شامل يعود إلى الكعبي كما هو واضح (نشوان، حور ١٦٤، ٤ وما يليها والأشعري، مقالات ٤٨، ٤ وما بعدها). في الكوفة كان هناك أتباع لعبدالله حتى زمن علي الرضا (الكشي ٥٦٣ رقم ١٠٦٢). بقي أيضا للعالم في الذاكرة في ما بعد بقوة كوريث حاسم لجعفر، حتى أن الفاطمي مهدي عبدالله استشهد به كجد أعلى ليعطي لنفسه شجرة نسب مؤثرة (حول هذا أخيرا أ. الحمداني و ف. دي بلوا في: Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, London ١٩٨٣، الصفحة ١٧٣ وما يليها وهالم في: Revue des Etudes Islamiques, Paris ٥٤/١٩٨٦/ ١٣٣ وما يليها).

(٤) حور ١٦٤، ٦ وما يليها، الأشعري، مقالات ٢٨، ٥ وما يليها: كلاهما عن الكعبي؛ البغدادي أيضا، فرق ٥٢، ٨ وما يليها و ٧٠، ٢ وما يليها. مصدرها كما يظن روايات مثل رواية المفيد، إرشاد ٢٩٢، ١٠ وما بعدها، ترجمة هوارد ٤٤٢ (حيث أضيف مقابل نص الكافي {١} ٣٥٢، ١٧ زرارة لفضيل بن رسان).

(٥) الكشي ١٤٢ وما يتبعها. يقال إن زرارة كان يومذاك في حوالى التسعين من عمره (أبو غالب في نفائس المخطوطات {٢} ٦٥ وما يليها).

(٦) المصدر السابق ١٥٣ وما يليها في عدة صيغ (رقم ٢٥١ ـ ٢٥٦)؛ بحار {٤٧} ٣٣٩ رقم ١٩ و ٢١؛ ملمح إليه باختصار في حور ١٦٤، ٩ (عن الكعبي ثانية). صيغة مختلطة لدى ابن حزم، جمهرة ٥٩، ٥ وما يليها (هنا ينتقل زرارة نفسه إلى المدينة كما افترض من قبل). قارن أيضا الشهرستاني ١٤٢، ـ ٥ وما بعدها، ٤٠١ وما بعدها؛ إضافة إلى هذا ناگل، الرشاد ١٨٩ وما بعدها وگيماريت Livre ٥٣٧، الهامش ١٨٩.

(٧) «أقل من شهرين بعد جعفر» لأن عبدالله عاش بعد أبيه ٧٠ يوما فقط.

يقرر أن سنة ١٥٠ هي التاريخ التقريبي للوفاة[١].

كانت العائلة تعيش في الكوفة. تعلم زرارة هناك وكذلك أخوه حمران لدى الحكم بن عتيبة[٢]. يبدو أنهما سافرا كثيرا إلى الحجاز وعقدا من خلال ذلك صلات بالحسينيين[٣]. لم يحدث هذا للحج فقط وإنما أيضا في شؤون تجارية؛ ففي مصر أيضا عاش بعض إخوة وأبناء أخوة لزرارة، لم يجدوا الطريق إلى الشيعة كما يبدو أبدا[٤]. أخ آخر هو عبدالملك أقام وقتا طويلا في مكة ودفن هناك[٥]؛ في الكوفة اعتاد أن يتولى المراسلات التي أجراها الأعضاء النخبة من الجماعة مع الإمام[٦]. يبدو أن أحد أبناء حمران عمل في اليمن[٧]. يبدو الأمر كأنه مشروع تجارة تقريبا مع وكالات عديدة. أدخِل أبا غالب، مؤلف تاريخ العائلة، من قبل جده مع ابن عم له، يظن أنه قريب مصري، في تجارة الأقمشة[٨]؛ ربما تأسست هذه يومذاك[٩]. كان لبني أعين مسجدهم الخاص بهم في حي (حتة) بني أسعد ابن حمام[١٠]. انطلاقا من واقع كون عبدالملك ـ مثل أخيه حمران ـ كان قد وجد

---

(١) النجاشي ١٢٥، ١١ وما يليها، الحلي، رجال ٧٦. تقييم للمصادر مختلف قليلا لدى شتروتمان في: الإسلام ١٩/ ١٩٣١/ ٢٢٤ وما بعدها. إعلان برينتيس موقفه حول هذا (مذاهب الإمامة ٣٤) هو خلق تجانس خالص.

(٢) الكشي ٢١٠، ٣ وما يليها؛ حوله في الفصل ٢.١.٣.٢.١ من هذا الكتاب.

(٣) عما إذا كان ينطبق على العلويين الآخرين فهو ما لا يرد في مصادرنا الإمامية.

(٤) أبو غالب ٦٦، ـ ٥؛ حول هذا شجرة النسب رقم ٧ و ٩ وكذلك في الصفحة ٣٢٧.

(٥) الكشي ١٧٥ رقم ٣٠٠.

(٦) بحار {٥} ٢٢١ رقم ٣؛ {٥٧} ٧٣ رقم ٢ وما بعدها و ٢٨ الخ.

(٧) الكشي ١٤٦، ١٢؛ يتعلق الأمر برقم ٢٩ من شجرة النسب لدينا.

(٨) نفائس المخطوطات {٢} ٧٠، ١٣ وما يليها؛ المقصود فقط رقم ٥٢ في شجرة النسب.

(٩) إلا أنه يتعين على المرء أن يراعي أن فتاة من العائلة، ابنة زوجة حسن بن جهم بن بُكير (رقم ٤٨)، تزوجت عبدالله بن طاهر وولدت له ابنه عبيدالله (أبوغالب ٥٩، ـ ٤ وما يليها). أعطى هذا بالطبع دافعا للقبيلة بأكملها؛ لذلك انتقل سليمان، ابن حسن (رقم ٥٦) إلى نيسابور (المصدر السابق ٦٠، ١ وما يليها). لكن هذه الزيجة كانت نتيجة للسلطة الاقتصادية وليست نقطة بداية لها.

(١٠) المصدر السابق ٦٣، ٦ وما بعدها و ٥٩، ٧ وما بعدها؛ كان بنو أسعد بن حمام ينتسبون إلى شيبان (ابن حزم، جمهرة ٤٧٠، ٧ وما يليها).

اعترافا معينا خارج الشيعة أيضا[١]، يجوز لنا أن نستنتج أن النصوص الشيعية حين تتحدث عن معاداة الأسرة تلغي العلاقات المتأخرة[٢]. يزعم أن زرارة نفسه جاء إلى المدينة وهو شاب[٣]؛ عرف أحاديث كثيرة من محمد الباقر[٤]. يمكن أن يخطر للمرء بهذه الطريقة أنه ناقش عمر الثاني بتكليف منه[٥].

كان ولاؤه صارما صرامة كوفية. بالنظر إلى الظلال التي وقعت في ما بعد على صرامته سهل على المصادر أن تعترف أنه تجاوز في هذا الحد المعقول. أيد التفرد إزاء غير الشيعة؛ دعا محمد الباقر بالمقابل إلى الرفق[٦]. كل من لم يكن شيعيا، وفق رأيه، هو «كافر» يدخل الجحيم؛ أراد محمد الباقر أن يترك ذلك لإرادة الله[٧]. لم يرد أن يتزوج نساء من خارج جماعته وتمسك لذلك بالجواري؛ نصحه محمد الباقر بالتخلي عن هذا التطرف[٨]. اعتبر الإمام *محدَّثا*[٩]. يروى في الأوساط السنية أنه زعم أنه عرف من جعفر الصادق ما ينتظره في الآخرة، وحين تنبأ له هذا بسبب هذه المسألة الكفرية وحدها بالجحيم، اعتبر هذا مجرد تقية[١٠].

---

(١) ابن حنبل، علل ١٩٩ رقم ١٢٣٠؛ الفسوي {٣} ٣٧٠، ٧ وما بعدها؛ العقيلي، ضعفاء {٣} ٣٣ وما بعدها رقم ٩٨٩؛ ميزان رقم ٥١٩٠؛ تهذيب التهذيب {٦} ٣٨٥ رقم ٧٢٦. يقتبس منه في المجموعات القانونية الست كلها.

(٢) الكشي ١٣٨، ٧ وما يليها.

(٣) المصدر السابق ١٧٨، ٧.

(٤) المصدر السابق ١٣٣ وما بعدها و ١٣٦، ٩ وما بعدها.

(٥) الأزدي، تأريخ الموصل ٥، ٦ وما يليها؛ قارن أيضا ابن أبي عون، الأجوبة المسكتة ٥١. ترك المرء سفيان الثوري يعرب عن شك كبير حول هذه القصص: استنادا إليه لم يلتق زرارة بمحمد الباقر أبدا (العقيلي {٢} ٩٦، ١١ وما يليها؛ ميزان {٢} ٧٠/ ٥؛ لسان الميزان {٢} ٤٧٤، ٦ وما يليها).

(٦) الكافي {٢} ٣٨٢، ٤ وما يليها.

(٧) المصدر السابق {٢} ٣٨٥، ٦ وما يليها؛ مثله لدى الكشي ١٤٢، ٥ وما يليها، حيث استبدل محمد الباقر بجعفر الصادق. حول هذا أيضا كولبيرغ في: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, London ٤٨/ ١٩٨٥/ ٢٦٢.

(٨) الكافي {٢} ٤٠٢، ٤ وما يليها؛ مثله لدى الكشي ١٤١ وما بعدها رقم ٢٢٣، منسحب على جعفر الصادق ثانية. لا بد أن الجماعة الشيعية في الكوفة بحسب هذا كانت صغيرة جدا.

(٩) المفيد، اختصاص ٣٢٣، ـ ٥ وما يليها؛ ابن الصفار، بصائر ٣٢٢ رقم ٥ و ٣٦٨ وما يليها رقم ٢ ـ ٣، ٦ ـ ١٠، ١٢ ـ ١٣ و ١٩.

وحتى أتباعه لم يسكتوا تماما عن أنه رأى يوم القيامة قريبا وأنه توقع معلومات دقيقة من الإمام عن موعدها[١].

احتفظ الجاحظ بالفعل ببعض الأبيات له، يطرح فيها علامات المهدي. قيام صبي لا يزال في القماط؛ سيلجم العنقاء في وقت ما، وسيتجمد البحر. أسلوب التعبير معتم، ولا ندري ما إذا كان الجاحظ على حق حين يسمي زرارة في هذا السياق «رئيس الشميطيّة»[٢]. ولكن إذا صح الأمر فلا يمكن التفكير في شيء آخر غير أن يكون زرارة قد كتب هذه القصيدة عند مولد محمد، أصغر أبناء جعفر الصادق، الذي أعطاه أبوه مهما يكن ذلك الاسم الذي سيكون عليه أن يحمله كمهدي. نعلم أن بعض الشيعة أملوا في ما بعد أيضا في محمد بن جعفر وأنه حاول في الآخر في شيخوخته أن يحقق هذا المطلب[٣]. من المؤكد أن زرارة اعتقد بالرجعة. وقد بررها بأن القتلى يجب أن يعودوا ثانية إلى الأرض لـ «يتذوقوا الموت»[٤]. كان كل من علي والحسين قد قتلا؛ لا بد أن يحصلا على فرصة ليعيشا حياتهما حتى النهاية. وعدا هذا فإن زرارة ورد كواحد من الثقاة في النصوص «المتطرفة» مثل نصوص كتاب *الهفت والأظلة*[٥]. لا يجوز التقليل من شأن هذا الخط من الروايات بالتشكيك في صحته؛ ففي بيت آخر ينتمي إلى نفس القصيدة كما هو واضح تصور الله كضوء مشع[٦]، ولم تعد المسافة حتى «الظل»

---

(١) الفسوي {٢} ٦٧١ وما يليها؛ العقيلي، ضعفاء {٢} ٩٦ وما يليها، ميزان رقم ٢٨٥٣. حول هذا يحسن مقارنة الكشي ١٣٣ رقم ٢٠٨.

(٢) الكشي ١٥٧ وما بعدها رقم ٢٦١.

(٣) الحيوان {٧} ١٢٢، ٣ وما يليها؛ فضلا عن هذا پيلات في: Oriens ١٦/ ١٩٦٣/ ١٠٧. أحد الأبيات مختلف قليلا أيضا، الجاحظ، برصان ٣٥٧، ٦ وما بعدها.

(٤) المزيد حول هذا في الفصل ت ٢. ١.

(٥) بحار {٥٣} ٦٥ وما بعدها رقم ٥٨ و ٧١ رقم ٦٨.

(٦) هالم، الغنوصية ١١١؛ حول النص نفسه نفس المصدر ٢٤٠ وما يليها.

(٧) الشيرازي، شرح اللمع ٤٨٥، ٥ وما يليها؛ السكسكي، برهان ٣١، ـ ٦ وما يليها. يعتقد بأنه قد اعتبره متماسكا؛ إلا أن ابن الداعي ينكر هذا (تبصرة ١٧٣ وما يليها).

بعيدة. صنفه الخوارزمي في كتابه *مفاتيح العلوم* تحت المشبِّهين[١]. في جامع الحديث المبكر لدرُست بن أبي منصور[٢] يستشهد بجعفر الصادق لتأييد الرأي التعليمي بأن الله خلق الحروف أول ما خلق[٣]. لم يكن زرارة «متزمتا» بالتأكيد بالمعنى اللاحق. لكنه احتفظ بمكانته لأنه حفظ للجماعة الشيعية ملامحها الخاصة كقانوني في زمن كان فيه أبو حنيفة في ذروة مجده. ولم يكن هنا أيضا بأية حال من الأحوال على الخط المتأخر تماما. تبع معلمه الحكم بن عتيبة في وجهة نظره بأنه يتعين على المرء أداء صلاة المساء عند الحج بعد الانطلاق من عرفات ليس في المزدلفة وإنما قبلها، ووضع نفسه بهذا على العكس من التطبيق الحجازي مع الأئمة[٤]. ولم يعتبر العمل الشعائري مقبولا إلا عند تمامه؛ لذلك لا يمكن إكمال صلاة قطعت وإنما يجب أداؤها من جديد[٥]. كان هذا صوت الأقلية الذي وجد أذنا صاغية ثانية لدى المعتزل هشام الفواطي ثانية[٦]. لكنه كان يرى خاصة أن صلاة العصر يجب أن تؤدى بعد غياب الشمس أولا[٧]. كانت هذه مسألة صعبة؛ فقد أيدها أبو الخطاب[٨]. إلا أن التطبيق يرجع إلى زمن علي كما هو واضح[٩].

---

(١) الصفحة ٢٠، ـ ٧ وما بعدها.

(٢) حول هذا الفصل ١.٢.٧.٣.٣.١.٢ وما يليها من هذا الكتاب.

(٣) في: الأصول الستة عشر ١٦٠، ٦ وما بعدها.

(٤) الكشي ١٥٨ رقم ٢٦٢ و ٢٠٩ رقم ٣٦٨؛ قارن حول هذا روبين في: Jerusalem Studies in Arabic and Islam, Jerusalem ١٠/ ١٩٨٧/ ٤٣.

(٥) المفيد، أوائل المقالات ٦٩، ٥ وما يليها، ترجمة سورديل ٢٩٥ وما بعدها رقم ٧٨؛ حول هذا كولبيرغ في: Studia Islamica, Paris ٥٧/ ١٩٨٣/ ٦٢.

(٦) أنظر الفصل ج ٤.١.١.١.

(٧) الكشي ١٤٣ رقم ٢٢٤.

(٨) ربما بحجة غنوصية خاصة (هالم، الغنوصية ٢٠٥ وما بعدها).

(٩) هكذا بحسب بيت من مقطوعة شعرية طويلة، يمكن أن تعود أيضا إلى قصيدة لزرارة (ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة {٥} ٨، ٥). لا يذكر ابن أبي الحديد اسم المؤلف؛ إلا أن القافية والوزن متطابقان. سنكون بذلك قد ربحنا ١٦ بيتا آخر لزرارة. إنها تتناول هذه المرة عليًّا وتلفت النظر من خلال تصعيد زندقي تقريبا لشخصه (المصدر السابق ٧ وما يليها). قارن بوجه عام روبين، في المصدر المذكور سابقا ٥٩ وما بعدها.

يقال إن سعد بن أبي وقاص الذي أنشأ الكوفة قد واجه احتجاجا من قبل المستوطنين السابقين لأنه لم يحترم عاداتهم الخاصة عند الصلاة[1]. مما يثير الاهتمام أن اليهود كانوا قبل الإسلام قد ناقشوا نفس المشكلة في ما يتعلق بالتلاوة المسائية *لشيماع يسرائيل*. يبدو أن المسلمين في الكوفة قد واصلوا هذا[2].

رغم ذلك أثار زرارة بفكرته عن الاستطاعة العواطف أكثر. اختلف المرء في عائلته خلال حياته. كان أحد إخوته، قعْنب، مرجئيا، ولذلك لم يكد المذهب الشيعي يعيره اهتماما[3] مثله مثل أخ آخر له هو مالك؛ كذلك وقف حمران قارئ القرآن في العائلة في هذه النقطة بعيدا[4]. ولكن في الجيل التالي تابع ابنه عبيد وابن أخيه عبدالله بن بُكير تطبيق مذهبه كما نعرف من الأشعري[5]. وقد استطاع أن يستند إلى تأييد واسع من معاصريه خارج أقاربه المباشرين. أن لا يكون رجال القانون والفقهاء الكوفيون الذي تعاونوا معه مثله يومذاك غير معزولين تماما في الوسط الشيعي يرجع إلى أن المرء جعل الأئمة أنفسهم يؤكدون أفضليتهم: يقال إن جعفر الصادق قال عنهم إنهم «حفاظ الدين» و «أوصياء» أبيه في «الجائز والمحرم»[6]، ويزعم أن موسى الكاظم سماهم *حواريي* محمد الباقر وجعفر الصادق.

الحلي، الرجال ١٥٠، ٣ وما يليها؛ في سياق آخر الكشي ١٠، ٤ وما يليها.

ربما كان السبب لهذا الثناء إلى جانب كفاءتهم القانونية حقيقة كونهم لم يسقطوا في شعارات عودة المهدي لأبي الخطاب (الكشي ١٣٧ رقم ٢٢٠).

---

(١) الفسوي {٢} ٧٥٤، ٣ وما يليها.

(٢) حول هذا س. م. ڤسرشتروم في: الكتاب التذكاري لفيكن ٢٦٩ وما يليها؛ قارن گولدتسيهر من قبل، مخطوطات الجمعية {٣} ٣٣١ وما بعدها.

(٣) الكشي ١٨١ رقم ٣١٧ وما بعدها. عاش كلاهما عدا هذا في مصر كما يبدو واضحا (أنظر الصفحة ٣٢٥).

(٤) المصدر السابق ١٤٨، ٥.

(٥) النص {٤} ٦، أ.

(٦) الكشي ١٣٦ رقم ٢١٩؛ أكثر اختصارا تحت رقم ٢١٨ أيضا؛ مثله ١٧٠ رقم ٢٨٦ وما بعده؛ مختلف ٢٣٨ رقم ٤٣٢؛ مع إضافة مختلفة ١٨٥ رقم ٣٢٥. مزيد من المتوازيات في الصفحة ٣٣٠ والتي تليها.

يبدو أنهم صادفوا إسنادا من مجموعة من تيم؛ فالزرارية تعني في نفس الوقت التيمية[١]، والمتكلم «شيطان» الطاق، الذي استمر في حمل فكرة زرارة، مارس مهنته، كما تشير رواية ذات موقف سلبي منه، لدى «تيم القذرة»[٢]. إلا أن اسم تيم ليس واضحا للأسف. ربما كان علينا أن نفكر في تلك التيم التي شكلت فرعا من شيبان[٣]، ولكن ربما أيضا في تيم الله التي كان من بين وكلائها حمزة بن حبيب الذي تعلم قراءة القرآن على حمران بن أعين[٤]. ولنقل بتحفظ فقط إنه لم يرد لدى أي من الفقهاء المذكورين عدا لدى شيطان الطاق ـ ومن خلال ملاحظة وردت بالصدفة ـ شيء عن علاقة مباشرة مع هذه المجموعة من القبلية.

يبدو أن الشيعة من القبائل الأخرى وأحياء المدينة قد مارسوا النقد منذ البداية. وقد استشهدوا هم أيضا بالإمام. إلا أن الحكم جاء مختلف الحدة. يبدو أن زرارة عرض فرضيته متخذا اليهود والنصارى مثلا: لم يكن الله قد أراد أن يكونوا كفارا[٥]. يقال إن جعفر الصادق شعر بأن هذا السؤال غير معتاد ونموذجي لدائرة زرارة، وعائلة أعين، حتى هنا اعتقد المرء أنه يعرف ما إذا جاز له أن يجالس أهل الذمة[٦]. إلى جانب هذا الابتعاد المهذب تصدر عن نفس الفم أحكام اللعنة[٧].

---

(١) الأشعري، مقالات ٣٦، ٥. ربما تكون «تميمية»، المصدر السابق ٢٨، ٧ وما بعدها، مجرد خطأ مطبعي؛ على أية حال لم يدخل في الفهرست. حفظ تيمية أيضا من خلال الوزن في بيت لمعدان الشميطي (قارن الجاحظ، الحيوان {٢} ٢٧٠، ٣ Oriens ١٦/ ١٩٦٣/ ١٠١ و ١٠٤). يتوجب تصحيح القراءة بحسب هذا طبقا للمخطوطات اليدوية، المصدر السابق {٧} ١٢٢، ٤. من خلال التصحيح صحح الاسم لدى الكشي ١٥٢، ٢ أيضا.

(٢) الكشي ١٩٠ وما بعدها.

(٣) كاسكل، جمهرة {٢} ٥٤٢ ب؛ كان زرارة مولى لشيبان.

(٤) السمعاني، أنساب {٣}١٢١ وما يليها. عدا هذا عاشت تيم الرباب في الكوفة.

(٥) الكشي ١٥٣ رقم ٢٥٠.

(٦) المصدر السابق ١٥٢ رقم ٢٤٧؛ إضافة إلى هذا ناگل، الرشاد ٢٢٣. أنظر حول مشكلة جماعة المائدة الصفحة ٣٢١ من هذا الكتاب.

(٧) المصدر السابق ١٤٥ رقم ٢٣٠ وما يليها؛ ١٦٠ رقم ٢٦٧ وما يليها. إضافة إلى هذا كولبيرغ في: Jerusalem Studies in Arabic and Islam, Jerusalem ٧/ ١٩٨٦/ ١٥٨ وما بعدها و ساخدينا في الكتاب التذكاري لفكين ١٩٨ وما يليها.

صحيح أنها صيغت أحيانا صياغة عامة حقا، لكنها كانت تنسحب بالدرجة الأولى على هذه النقطة.

قارن الملاحظة لدى الكشي ١٤٦ و١٤٨، ٢؛ وكذلك ملاحظة أبي بشير ١٤٥، فيما عدا هذا نظم الكشي مادته بحسب الموضوعات؛ من هنا يمكن الافتراض بأن بقية الأخبار الأقل وثوقا تدخل في هذا السياق. يستند ظن شتروتمان بأن زرارة يمكن أن يكون قد فقد سمعته الطيبة لدى الإمام بسبب اتفاقه مع مذهب أبي حنيفة القانوني (الإسلام ١٩/ ١٩٣١/ ٢٢٤) على فهم غير صحيح كما هو واضح لبعض المواضع لدى الكشي ١٤٥ رقم ٢٣٠ والصفحة التي تليها و١٤٩ رقم ٢٣٩ (قارن حول هذا ما جاء في الصفحة ٣٢٢ الهامش ٣).

٢.١.٣.٣.٧.١.٣ الجدل حول صدرة اللّٰه

من الجدير بالملاحظة فقط أن نقطة أزعجت السنة دائما سواء كانوا جبريين أو قدَريين، لم تلعب دورا في هذا النقد الشيعي: إن الله بحسب رأي زرارة لا يمكن أن يكون قد أراد عدم إيمان اليهود والنصارى ـ أو على الأقل لم يكن قد أراده سلفا ـ لأنه لا يعرف عنه مطلقا؛ فعلمه لا ينشأ إلا في اللحظة التي يدخل فيها موضوع هذا العلم الوجود[١]. توجد أشياء هي في قدرة الله بالطبع وليست في قدرة الإنسان؛ ولكن هذه *المقدورات* أيضا تطابق في الله *القدرة* فقط التي تنشأ في لحظة الفعل[٢]. تريد المقالات الهيدروغرافية المتأخرة أن تعطي الانطباع بأن زرارة افترض افتراضات مشابهة بشأن كل الصفات الإلهية[٣]؛ ولكن هذا ليس سوى ثمرة تعميم لاحق. جاء لدى الأشعري إلى جانب العلم عن الإبصار والسمع

---

(١) البغدادي، أصول الدين ٩٥، ٧ وما بعدها.

(٢) نفس المصدر ٩٣، ١٠ وما بعدها.

(٣) نفس المصدر ١٠٥، ٦ وما يليها و فرق ٥٢/ ١٠ وما يليها، ٧٠، ٣ وما يليها، ٢١٨، ١٢ وما يليها/ ٢٣٠، ١ وما يليها و ٣٢٣ وما يليها، ٣٣٥، ١١ وما يليها، الشهرستاني ١٤٢، ١١ وما يليها، ٤٠١، ٦ وما يليها (گيماريت، Livre ٥٣٧)، السمعاني أنساب {٦} ٢٧٨، ١ وما يليها؛ ابن الجوزي، تلبيس إبليس ٨٤، ١٥ وما بعدها.

الإلهي فقط أنهما يكونان موجودين فقط عندما يخلقهما الله لنفسه(١) ـ هذا يعني: في لحظة انسحابهما على الموضوع. لكنهما يقعان مع العلم في نفس المستوى(٢). لم يكن الأمر يتعلق لدى زرارة بعد بنظرية الصفات وإنما بالعلاقة بين عمل الإنسان وخطة الله وإرادته فقط. كان لا يزال يعتقد بـ *البداء*: على الله أن يكون قادرا على التكيف مع الأوضاع المتغيرة(٣). أن تنشأ صفات الله في الزمن فهو ما يقال إن أخاه عبدالملك قد عرفه من جعفر الصادق(٤). وهكذا فهو لم يعتبر مستنكرا في الرواية المتأخرة أيضا.

يشكل زرارة مع أولئك الذين يذكرون بالمديح مثله في الروايات الايجابية لجعفر الصادق مجموعة من أربعة أشخاص. إلا أن ثلاثة أسماء فقط هي متساوية دائما؛ بينما يخرج الرابع عن الاتجاه. هنا أولا **أبو جعفر محمد بن مسلم بن رباح الثقفي الطائفي الأوقص**(٥). يذكر الكشي بوضوح أنه شارك زرارة رأيه حول الاستطاعة وتوصل إلى نفس النتيجة حول علم الله. يقال إن جعفر الصادق لعنه لهذا السبب(٦). الأخير هو كما هو واضح اتهام من جانب واحد (وهو يرد أيضا عن طريق نفس الإسناد)(٧)؛ استمع محمد بن مسلم أربع سنوات لدى محمد الباقر واعتبر من العارفين بالقانون المهمين(٨). الروايات التي نقلت عنه أكبر عددا من

---

(١) مقالات، ٣٦، ٣ وما يليها، البغدادي، أصول ٩٦، ١٠ وما بعدها.

(٢) الشيء نفسه ينطبق على *رازق وخالق*، اللذين ادعى بعض أتباع مغيرة بن سعيد يومذاك أنهما مثل عالم يصح قولهما عن الله حين يفعلهما أولا (القمي مقالات ٧٧).

(٣) هكذا بحسب الأبيات المذكورة في الصفحة ٣٢٦ الهامش ٤٩ والواردة لدى الشيرازي والسكسكي؛ قارن أيضا ابن بابويه، توحيد ٢٧٢، ٣ وما يليها.

(٤) في رسالة تتناول بالدرجة الأولى كلام الله (بحار {٥٧} ٨٤ رقم ٦٦)؛ القرآن بحسب هذا محدث أيضا.

(٥) الكشي ١٦٤، ـ ٤ يصادف أيضا اللقب القصير. كانت لمحمد بن مسلم كما يبدو واضحا لحية طويلة (المصدر السابق ١٦٦ وما يليها).

(٦) المصدر السابق ١٦٨ وما بعدها رقم ٢٨٢ و ١٦٩ رقم ٢٨٤. إضافة إلى كولبيرغ في: Jerusalem Studies in Arabic and Islam, Jerusalem ٧/ ١٩٨٦/ ١٥٩ وما بعدها.

(٧) أنظر الصفحة ٣٣٢، الهامش ١٠٤.

(٨) الكشي ١٦٧ رقم ٢٨٠ و ١٦٣ رقم ٢٧٦؛ أيضا ١٦١ وما بعدها رقم ٢٧٣. قارن حول مكانته =

تلك التي نقلت عن زرارة[١]. احتوى «كتاب» له على ٤٠٠ سؤال ذي محتوى قانوني[٢]. يبدو أنه انحدر من الطائف؛ إلا أنه انتقل إلى الكوفة[٣]. كان مولى لثقيف[٤]، ولكنه كان غنيا جدًّا[٥]؛ كان من ناحية المهنة طحانا[٦]. توفي مثل زرارة حوالى سنة ١٥٠ عن عمر يناهز السبعين[٧].

إنه أمر موضع الشك أن يكون محمد بن مسلم الطائفي هو نفسه الذي أصدر ابن حنبل شهادة سيئة جدًّا بحقه كراوٍ (العلل ٣٢ رقم ١٦٧ ـ ٢٧٠ رقم ١٧٤٣). إلا أن لا علاقة له على أية حال مع ناقل هذا الاسم الذي أورده الطبري في خبرين ({١} ١٢٤٦، ٧ و ١٢٥٢،٩)؛ فقد توفي هذا في ١٧٧/ ٧٩٣ أولا (الميزان رقم ٨١٧٢). ـ كان له في الكوفة نسيب يدعى محمد بن مارد، وكان عربيا أصيلا كما يؤكد الطوسي، وينتمي إلى تميم؛ نقل «كتابا» لجعفر الصادق (الطوسي، الفهرست ٣١٤ رقم ٦٨٤؛ أردبيلي {٢} ١٨٦).الاسم الثاني الذي يصادفه المرء في هذا السياق دائما هو **أبو القاسم بُريد بن معاوية العجلي**، عربي حر، مقيم في الكوفة، ربما مات خلال حياة جعفر الصادق[٨]. نجد الشيء نفسه لديه: يزعم أن جعفر وعده بالجنة[٩]، غير أنه تحدث عنه حديثا سلبيا

= الحقوقية المصدر السابق ٢٣٨ رقم ٤٣١؛ ١٦٧ رقم ٢٨٠؛ ١٦٢ وما بعدها رقم ٢٧٥؛ ١٦٣ وما بعدها رقم ٢٧٧. كذلك المفيد، اختصاص ١٩٦ وما يليها.

(١) قارن العلاقة لدى الأردبيلي {٢} ١٩٣ وما يليها.

(٢) النجاشي ٢٢٦ وما بعدها.

(٣) الأردبيلي، المصدر السابق.

(٤) النجاشي ٢٢٦، ـ ٤، الحلي، رجال ١٤٩ رقم ٥٩.

(٥) الكشي ١٦٥، ٢ وما بعدها.

(٦) المصدر السابق ١٦١ رقم ٢٧٢ و ١٦٤ وما بعدها رقم ٢٧٨.

(٧) هكذا حسب الأردبيلي ومصادر السيرة الأخرى؛ إلا أن كليهما لا بد أن يكونا قد استخلصا لاحقا.

(٨) النجاشي ٨١، ١٣ وما يليها، الحلي، رجال ٢٦ وما يليها (لكل منهما إلى جانب هذا التاريخ المعروف ١٥٠/ ٧٦٧). يذكر النجاشي البجلي بدل العجلي. قارن حول كفاءته الحقوقية الأردبيلي {١} ١١٧ وما يليها؛ يذكر النجاشي كتابا له.

(٩) الكشي ١٧٠ رقم ٢٨٦.

أيضا[1]. لم يرد أن يتخلى عن «التجديد» الذي كان يمثله مع زرارة حتى بعد أن طلب الإمام منه ذلك[2]. يذكر غالبا أيضا **أبو بصير أبو محمد ليث بن البختري المرادي**، أعمى[3]، يظهر في محيط محمد الباقر، إلا أنه عاش حتى زمن موسى الكاظم[4]. ربما كان ينحدر من عائلة عربية؛ وعلى أية حال كان ثريـا جدًّا[5]. يبدو أنه مثل زرارة ظن اقتراب يوم القيامة[6]؛ رأى في علي «حيوان الأرض»[7] واعتقد *بالرجعة*[8]. لذلك دخل اسمه في رواية الغلاة لكتاب *الهفت والأظلة* مثل زرارة[9]. أنه كان يجاري زرارة فقهيا تلوح في ملاحظة أُبديت أمام جعفر الصادق حين اغتاظ من زرارة. سأل ما إذا كان الفجور هو من الله أيضا، وأرغم الإمام على الجواب: «الفجور خطيئة»[10]. كان هذا أحد حجارة المحك للفكر القَدري[11].

---

(١) المصدر السابق ٢٣٩ رقم ٤٣٥ وما بعده.

(٢) المصدر السابق ١٤٨ رقم ٢٣٦ ـ ٢٤٠ رقم ٤٣٧ (حيث قرئ النص خطأ).

(٣) قارن الجاحظ حول أبي بصير ككنية للأعمى، الحيوان {٣} ٤٣٩، ٨ وما بعدها؛ حول الاسم بصير بوجه عام مالتي ـ دوكلاس في: COA ١/ ١٩٧٩/ ٨ وما يليها.

(٤) الكشي ١٧١ وما بعدها رقم ٢٩٢ وما بعده. لم يعول في ما بعد على علم موسى (قارن أيضا مودارسي، مقدمة حول قانون الشيعة ٢٨). مختلف ٢٧٣ وما بعدها. قارن حول رواياته القانونية الأردبيلي {٢} ٣٤ وما بعدها؛ ترك بعده كتابا (الطوسي، فهرست ٢٦٢ رقم ٥٧٦). عدد كبير من رواياته موجودة في أصول عاصم بن حُميد الحناط ومثنى بن الوليد الحناط (في: الأصول الستة عشر ٢١ وما يليها و ١٠٢ وما يليها). خوانساري (المتوفى ١٣١٣/ ١٨٩٥) جمع أخباره (رسالة في أحوال أبي بشير في: الجوامع الفقهية، طهران ١٢٧٦، الصفحة ٣٢ وما يليها). حوله أيضا النجاشي ٢٢٥، ٩ وما يليها، الحلي ١٣٦ وما بعدها. نعرف حتى اسم الشخص الذي كان يقوده كأعمى: مولى للأنصار اسمه علي بن أبي حمزة البطائني (برقي، رجال ٢٥، ٥ وما يليها؛ الأردبيلي {١} ٥٣٧ وما يليها). أصبح هذا بعد موت موسى الكاظم واقفيا (الطوسي، الغيبة ٤٤، ـ ٤ وما بعدها).

(٥) المصدر السابق ١٦٩ رقم ٢٨٥.

(٦) يسأل عن الموعد (الكافي {١} ٣٧١ رقم ٣).

(٧) بحار {٥٣} ٥٢ وما بعدها رقم ٣٠؛ حول هذا الفصل ٢.١.٣.٣.٣.٢ من هذا الكتاب.

(٨) الكافي {٨} ٥٠ وما بعدها رقم ١٤.

(٩) هالم، الغنوصية ١١٢ وفي: الإسلام ٥٨/ ١٩٨١/ ٢٧ (حيث يرد الاسم مرة أبو نصير ومرة أبو بصير خطأ).

(١٠) الكشي ١٤٥؛ قارن أيضا ابن بابويه، توحيد ٢٨٤، ـ ٥ وما بعدها.

(١١) أنظر الصفحة ٤١ من هذا الكتاب.

نُوَجه في اتجاه مشابه حين يرد أن أبا بصير يعتبر الألم الذي يعاني منه الأطفال القصر غير مستحق، هذا يظهر أن أفكار العدالة الإلهية ليست غريبة عنه[١]. ومع ذلك فقد نجا أبو بصير إلى حد كبير من نقد الحزب الذي حاول لاحقا أن يلصق التهم بزرارة وحلقته[٢].

هل يرتبط هذا بكون حفص بن البَختري الذي لاحق أسرة أعين بالتشنيع كان أخاه؟ كان ينحدر من الكوفة أيضا، لكنه عاش بعد ذلك في بغداد. روى هو الآخر عن موسى الكاظم (النجاشي ٩٧، صفحة ٥ وما يليها؛ الحلي، الرجال ٥٨ الأردبيلي {١} ٢٦١).

يستبدل أبو بصير في مديح جعفر الصادق الذي انطلقنا منه، كرابع في العصبة أحيانا بـ **إسماعيل بن جابر الختعمي الجعفي**[٣]. إلا أننا لا نعرف ما هو موقف هذا من زرارة ومذهبه. كان قد استمع لدى محمد الباقر[٤]، إلا أنه كان قريبا من جعفر الصادق خاصة. كان مع هذا في مكة[٥] ويُدّعى أنه أرسل من قبله إلى ابن قبيلته الزنديق مفضل بن عمر (إلى الكوفة؟) ليؤنبه على تعاطفه مع إسماعيل وأبي الخطاب[٦]. إلا أنه نفسه لم يبق بعيدا تماما عن هذه الميول[٧]. وُجِد المزيد من

---

(١) ابن الداعي، تبصرة العوام ١٧٦، ٧ وما يليها، مع هشام الجواليقي وهشام بن الحكم (النص {٤} ٤٣؛ حول هذا الفصل ٢. ١. ٣. ٣. ٧. ٢. ٢. ٥ من هذا الكتاب). تظهر واقعة ذكر «المغالي» السابق بيان بن سمعان أننا لسنا أمام انعكاس مضاعف.

(٢) قارن القصة لدى الكشي ١٤٨ رقم ٢٣٦، بالإسناد المعادي المألوف. مما يلفت النظر الملاحظة في المصدر السابق ١٤٨، ٢ وما يليها، حيث يقدم جعفر الصادق الحجة على شكوكه برأي زرارة بأنه جعل أبا بصير بصيرا وأن زرارة اعتبره لذلك مجرد ساحر. طور هذا من الأسطورة في المصدر السابق ١٧٤ رقم ٢٩٨، حيث يجعله محمد الباقر يبصر لفترة قصيرة (قارن أيضا غرامليش، معجزات ٤٥). يعرب الكشي نفسه عن الشك بصدد صحتها. مثله ابن الصفار، بصائر ٢٧٠ رقم ٤ وما بعدها و ٢٧١ وما بعدها رقم ٧.

(٣) الكشي ١٩٩ رقم ٣٤٩ وما بعدها؛ الأردبيلي {١} ٩٣ وما بعدها. يرد كلام جعفر لدى الكشي ١٦٩ رقم ٢٨٣ = ١٩٩ رقم ٣٥٠ = ٢٣٩ رقم ٤٣٥. ذلك يعني أن خامسا قد ذكر في كل منها لكن المخبر لم يعد يتذكره. هل يعني هذا أن أبا بصير برّئ هنا أيضا؟

(٤) النجاشي ٢٣ وما يليها، الحلي ٨، ٣.

(٥) الكشي ٣٧٦ رقم ٧٠٧.

(٦) المصدر السابق ٣٢٣ رقم ٥٨٦. حول هذا هالم في: الإسلام ٥٥/١٩٧٨/ ٢٢٥.

(٧) المصدر السابق ٣٢٥ وما بعدها رقم ٥٩٠، إذا صح تعديل هالم من إسماعيل بن عامر (الذي لا يوجد =

الروايات التي تتناوله بالنقد، إلا أنه سُكت عنها غالبا في المصادر المتأخرة[1].

يذكر الطوسي كتابا له، فهرست ٥٦ رقم ١٠٢. تثير التسمية المريبة إلى حد ما لمفضل الشكَّ بأن الأمر يتعلق بابن لجابر بن يزيد الجعفي، ترجع إليها الروايات الزندقية لمفضل أحيانا (أنظر بصدده الصفحة ٢٩٤ وما يليها من هذا الكتاب). إلا أن جابر كان عربيا أصيلا؛ وعلى العكس يكاد إسماعيل من خلال نسبه المضاعف أن يشي بوضعه كمولى.

يقال إن مشكلة الاستتابة دخلت في جدل واسع دعا إليه سوري الإمام جعفر الصادق في حضور أفضل علماء الكلام لديه متحديا (الكشي صفحة ٢٧٥ وما يليها رقم ٤٩٤). التقرير حول ذلك اسطوري تماما. ما يهم فقط أن الإمام لم يختر زرارة ليواجه الخصم وإنما شخص يدعى الطيار (٢٧٦، ١٢). المقصود هو محمد بن عبدالله الطيار، مولى لفزارة درس مع زُرارة لدى الحكم بن عتيبة (الكشي ٢١٠ و ٣ وما يليها؛ الأردبيلي {٢} ١٣٣ والصفحة التي تليها؛ كذلك الحلي، الرجال ١٥٠، ـ ٦ والتي تليها). كان يفهم قليلا في قراءة القرآن (الكشي ٣٤٧ رقم ٦٤٨) وكان على اتصال بحمران بن أعين الذي اشتغل في نفس المجال (البرقي، المحاسن ١٩٢، ١ وما يليها). إلا أنه كان أيضا متكلما كما هو واضح (الكشي ٣٤٨ والتي تليها، رقم ٦٥٠) كان يشارك زرارة رأيه في أن عملا لم يتم ليست له قيمة (المفيد، أوائل المقالات ٦٩ وما بعدها؛ حول ذلك مكديرموت، علم كلام المفيد ١٦١). وعلى العكس لم يتفق معه غالب الظن في ما يتعلق بالاستتابة؛ ربما دخل التاريخ بسبب هذا بالذات. قارن حول ابنه حمزة (بن) الطيار الذي يمكن أن يكون المعني أيضا في كل الأحوال، الكشي ٤٣٩ رقم ٦٥١ والتي تليها كذلك الأردبيلي {١} ٢٨١ والصفحة التالية و ٢٨٣.

٣.١.٧.٣.٣.١.٢ الجدل حول صورة الله

أثار التصور الغنوصي عن الله ككائن ضوئي، والذي تبناه زرارة دون نقد كما

= ما يوثقه) إلى إسماعيل بن جابر (المصدر السابق ٢٢٧).

(١) الحلي ٨، ٢ وما بعدها.

يبدو، تأملات أبعد لدى عدد من معاصريه. هذا على الأقل إذا كنا قادرين على الاعتماد على ابن الداعي (النصف الأول ٦/ ١٢)[١]، الذي أخذ عن مصدر قديم غير معروف بعض الأخبار المنفردة. فهو يسمي على سبيل المثال **أبا الفضل سدير بن حُكيم بن صحيب الصيرفي** بالمذهب أن الله هو ضوء خالص يتحرك ويمكن أن يتوحد مع الجسم[٢]. سنتناول التصور عن «الحركة» في الله[٣]. ربما قصد بالـ «التوحد» أن الله حين يتعرف على الأشياء يصب ضوءه عليها. كان سدير مولى لضبا في الكوفة[٤] وصيرفيا أو صاحب مصرف كما هو واضح. نسمع أنه كان قد قضى فترة في السجن في عهد جعفر الصادق[٥]. ربما كان قد ساعد أبا الخطاب بتمويل انتفاضته؛ حيث يقال إنه لام جعفر لأنه لم يستطع أن يحسم أمره ويتصرف، رغم أن مئة ألف من الموالي والتابعين كانوا تحت طلبه[٦]. إنه يقابل أيضا في أعمال *الرجال* السنية بل يحصل هناك أحيانا على تقييم جيد[٧]. إلا أن المرء أخذ عليه أنه وضع روايته عن جعفر فوق روايته عن علي[٨].

تقف في مواجهته مجموعة كاملة من الفقهاء تعتبر الله شيئا لا كالأشياء فقط، كما

---

(١) لا زلت أتبع هنا الاتفاق على أن تبصرة العوام، كما جاء على صفحة الغلاف، صيغت من قبل السيد مرتضى بن الداعي (قارن أغا بزورغ، ذريعة {٣} ٣١٨ رقم ١١٧٧ ونصوصي *غير المستخدمة حول الكرامية* ١٢). ولكن لا بد من التأكيد أنه جرى الاقتباس من فخر الدين الذي مات سنة ٦٠٦/ ١٢٠٩ وآخرين في العمل. ثمة تأملات حول شخص المؤلف الفعلي لدى مونوت في: Mélanges d'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire ١١/ ١٩٧٢/ ١١ Islam et religions ٧٢.

(٢) تبصرة ١٧٤، ٧ وما بعدها.

(٣) أنظر الفصل ١.٢.٧.٣.٣.١.٢ من هذا الكتاب.

(٤) هكذا بحسب علم الهدى، نضد الإيضاح ٧٠، ١٠.

(٥) الكشي ٢١٠ رقم ٣٧٢؛ قارن أيضا الأردبيلي {١} ٣٥٠ وما بعدها.

(٦) الكافي {٢} ٢٤٢، ـ ٦ وما يليها.

(٧) البخاري {٢٢} ٢١٤ رقم ٢٥٤٧؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {٢} ٣٢٣ رقم ١٤١٢؛ الفسوي {٣} ٧٤، ٩ و ١١٠، ٩ و ١١٠، ٩؛ ابن حبان، المجروحون {١} ٣٥٤، ٨ وما بعدها؛ ميزان رقم ٣٠٨١.

(٨) العقيلي، ضعفاء {٢} ١٨٠، ٥ وما يليها. لم يعترف إبنه حنان الذي كان أيضا مهما للإماميين كراوية بعلي الرضا (الطوسي، الفهرست ١٩٩ رقم ٢٦٠؛ الأردبيلي {١} ٣٥٠ وما بعدها).

يقول ابن الداعي، ولا تريد أن تعطيه جسما أو شكلا[١]. ثلاثة منهم معروفون لدينا: حمران بن أعين، أخو زرارة[٢]، مفسر القرآن أبو حمزة الثمالي[٣] ومحمد ابن مسلم الثقفي[٤]. إلى جانبهم يظهر أيضا **أبو سعيد أبان بن تغلب بن رباح البكري**، مولى لبني جُرير بن عباد، توفي سنة ٧٥٨/١٤١ أو ربما سنة ١٥٣/ ٧٦٩[٥]، الذي برز مثل حمران كقارئ قرآن بالدرجة الأولى. ألف كتاب *الغريب في القرآن*، الذي ربما كان الأقدم من نوعه[٦]. قسم من *الأصل* القانوني لا يزال موجودا[٧]. وكان مهتما أيضا بالنحو والشعر[٨]. يعتبر لدى السنة محدثا موثوقا به؛ ولكن لم يستطع بالطبع أن يغلق فمه بشأن عثمان[٩]. ربما احتوى كتابه الفضائل روايات في مدح علي[١٠]. كان في مثل سنه تقريبا **إسحق بن غالب الأسدي** كما يظن، وهو عربي أصيل كان شاعرا مثل أخيه عبدالله، وإلى جانب ذلك روى عن جعفر الصادق[١١]. أصغر منه سنا كان **عبدالله بن سنان بن طريف (أو ظريف)**، الذي كان وزيرا لبيت المال في عهد عدة خلفاء عباسيين من

---

(١) تبصرة ١٧٤، ـ ٦ وما يليها.
(٢) أنظر الفصل ٢.١.٧.٣.٣.١.٢ من هذا الكتاب.
(٣) أنظر الصفحة ٣٠٢ والتي تليها.
(٤) أنظر الصفحة ٣٣٠. ورد لدى ابن الداعي محمد بن مسلم فقط دون ذكر النسبة.
(٥) المعلومتان لدى ابن الجزري، طبقات {١} ٤ رقم ١؛ وفي ما عدا هذا دائما ١٤١ فقط. يختلف الاسم أيضا لدى ابن الجزري بعض الشيء.
(٦) الطوسي، الفهرست ٥ وما يليها؛ بحسب ابن النديم ٢٧٦، ٢ فإن اسم الكتاب *كتاب معاني القرآن*. حول هذا النجاشي ٧، ٨ وما يليها مع ملاحظة مفصلة؛ الأردبيلي {١} ٩ وما يليها.
(٧) لدى محمد بن إدريس العجلي الحلي، السرائر ٤٧٥، ٢ وما يليها.
(٨) ياقوت، إرشاد {١} ٣٤ وما يليها؛ السيوطي، بغية {١} ٤٠٤ رقم ٨٠٣؛ أيضا الكحالي، معجم {١} ١ وكذلك في تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٢٤ و ٢/ ١٣١ مع معلومات أخرى.
(٩) العقيلي، ضعفاء {١} ٣٦ وما بعدها رقم ٢٠؛ ميزان رقم ٢.
(١٠) الطوسي وياقوت، في المكان المذكور سابقا. قارن حول دوره في نقل أسطورة البردى سفيتلر في: Jerusalem Studies in Arabic and Islam, Jerusalem ٥/ ١٩٨٤/ ٣٤٣. بشكل عام الآن دائرة المعارف الإسلامية، طهران {٢} ٣٤٤ وما يليها.
(١١) النجاشي ٥٢، ـ ٥ وما يليها و ١٥٤ و ١١ وما يليها؛ الأردبيلي{١} ٨٧ أ و ٤٩٩.

المنصور حتى الرشيد. لا يبدو أنه عاش في الكوفة. رغم أنه هو الآخر ترك «كتبا»[1]، لا يتشكل لدى المرء الانطباع بأنه اشتغل كثيرا بالفقه، شأنه شأن سابقه.

تبقى المعلومات التي يوردها ابن الداعي هنا مشكلة. تستخدم صيغة شيء لا كالأشياء في مدرسة هشام بن الحكم[2]. يصادفها المرء من قبل في ايران لدى الجهميين كما يبدو[3]. لكنها تبدو بريشة ابن الداعي غير متخصصة؛ لم يشأ أو لم يشأ مصدره أن يقول أكثر من وجود شيعة في النصف الأول من القرن الثاني لم يجدوا في التشبيه شيئا نافعا.

٢.١.٣.٣.٧.٢ الجيل التالي

من أعمل الذهن من الجيل الذي أعقب زرارة نعرفه من الأشعري[4]. المقصود هو ابن زرارة عبيد وابن أخيه عبدالله بن بُكير. بينهما يقف **أبو جعفر محمد بن حُكيم**[5] **الختعمي**، الذي نقل عن الإمامين جعفر وموسى[6]. يقال إن جعفر قد منحه رخصة خاصة في *الكلام*[7]؛ يقال إنه ناقش مع أهل المدينة موضوعات حول عقوبة القبر بين غيرها فقهية بأمر من موسى[8]. احتفظ له بكتاب نقله ابنه جعفر[9]. اسم آخر لم يعد قابلا للقراءة في النص لدى الأشعري. إلا أن المرء يحاول أن يقرأه **جميل بن دراج (بن عبدالله النخعي)**[10]. اشتهر هذا كقانوني

---

(١) الطوسي، فهرست ١٩١ وما بعدها رقم ٤١٠؛ النجاشي ١٤٨، ٩ وما يليها؛ الأردبيلي {١} ٤٨٧ وما يليها؛ الكحالي {٦} ٦٢.

(٢) أنظر الفصل ٢.١.٣.٣.٧.٢.٢.٢ من هذا الكتاب.

(٣) قارن النص {١٤} ١٩، ت و ٢٠ ض.

(٤) النص {٤} ٦، أ.

(٥) قارن حول القراءة علم الهدى، نضد الإيضاح لدى الطوسي، فهرست ٢٩٠.

(٦) النجاشي ٢٥٣، ١٥ وما يليها؛ الحلي ١٥١، ١ وما بعدها؛ الأردبيلي {٢} ١٠٣.

(٧) الكشي ٤٤٨ وما بعدها رقم ٨٤٣؛ حول هذا في الفصل ٢.١.٣.٣.٧.٢.١ من هذا الكتاب.

(٨) المصدر السابق ٤٤٩ رقم ٨٤٤. هذا هو المقصود بصاحب القبر.

(٩) النجاشي ٢٥٣، ١٦ وما يليها؛ أيضا الطوسي، فهرست ٢٩٠ رقم ٦٢٥، برواية أخرى. قارن حول الابن الأردبيلي {١} ١٥٨ وبروزوروف، Istoriceskaja literatura ٩٦ وما بعدها.

(١٠) قارن التعليق على النص ٦، أ.

خاصة، إلا أن المرء يصادفه في الحلقة التي تناولناها[١]. كان رجلا ثريًا[٢] وعاش حتى عصر علي الرضا الذي لم يعترف بإمامته في البداية[٣]. يبدو أنه اعتبر جعفر الصادق المشيئة (مشيئة الله)؛ كان *القضاء والقدر* بالنسبة له كائنات مخلوقة[٤]. أصبح أخوه نوح بن دراج في عهد هارون قاضيا في الكوفة[٥]؛ وقد كان هو الآخر بحسب المصادر الشيعية قريبا من الشيعة إلا أنه لم يظهر تعاطفه علنا[٦].

٢.١.٣.٣.٧.٢.١ شيطان الطاق وهشام الجواليقي

أصبح الشخصان الباقيان من قائمة الأشعري أكثر أهمية لدى الفقهاء الشيعة من الذين ذكروا حتى الآن. يصادف الأول مرارا في مجموعة الأربعة التي تناولناها في نفس الوقت[٧]: **أبو جعفر محمد (بن علي) بن النعمان بن أبي طريفة الأحول البجلي، الملقب شيطان الطاق**[٨]. لم يشهد عهد محمد الباقر. وعلى العكس فقد عرف جعفر الصادق شخصيا[٩]؛ نقلت وصية طويلة وجهها الإمام إليه[١٠]. تحول بعد موته إلى موسى الكاظم وتخلى عن إمامة عبدالله[١١]. ولكن يجب أن يبقى

---

(١) الكشي ٣٧٣ رقم ٧٠٥؛ كذلك ١٣٤ رقم ٢١٣ و ١٥٤ رقم ٢٥٢. النوبختي، فرق ٦٦، ١٤.

(٢) الكشي ٢٥١.

(٣) الطوسي، الغيبة ٤٧، ٣ وما يليها؛ بحار {٤٨} ٢٥٨، ٣ وما يليها. حوله الكشي ٢٥١ وما بعدها؛ الطوسي، فهرست ٨٠ رقم ١٥٣؛ النجاشي ٩٢، ١ وما يليها؛ الأردبيلي {١} ١٦٥ وما بعدها. ثمة مقتطف قصير من الأصل المذكور لدى الطوسي، أي رواياته القانونية عن الإمام، لدى محمد بن إدريس العجلي، سرائر ٤٧٦، ١ وما بعدها.

(٤) ابن الصفار، بصائر ٢٤٠ رقم ١٧.

(٥) وكيع، أخبار القضاة {٣} ١٨٢ وما يليها و ١٠٧، ١٠ وما يليها؛ العقيلي، ضعفاء {٤} ٣٠٥ رقم ١٩٠٦؛ تهذيب التهذيب {١٠} ٤٨٢ وما يليها رقم ٨٧١ إلخ.

(٦) الطوسي، فهرست ٨٠، ٦.

(٧) الكشي ١٣٥ رقم ٢١٥ = ١٨٥ رقم ٣٢٥ وما يليها = ٢٣٩ رقم ٤٣٤ = ٢٤٠ رقم ٤٣٨.

(٨) محمد بن جعفر بن النعمان لدى ابن حزم، فصل {٤} ٩٣، ١٢ خطأ؛ يبدو أن الكنية قد أثرت هنا. أنظر حوله الأردبيلي {٢} ١٥٨؛ عباس القمي، سفينة {١} ٣٣٣، ٥ وما يليها و {٢} ١٠٠، ١٢ وما يليها؛ كحّالة {١١} ٦٧ وما بعدها.

(٩) بحار {١٨} ٣٥٤ رقم ٦٦.

(١٠) المؤلف السابق {٧٨} ٢٨٦ وما يليها رقم ٢.

(١١) النوبختي ٦٦، ١٣، القمي، مقالات ٨٨ وما بعدها؛ لا يرد شيء لدى كُتّاب السيرة الإماميين.

موضع شك ما إذا كان قد شهد موت موسى سنة ١٨٣/ ٧٩٩ وانتظر أحد أحفاده (كمهدي)، كما جاء لدى البغدادي[1]. إلا أن ثمة ما يؤيد ما جاء به الصفدي من أنه توفي حوالى ١٨٠/ ٧٩٦.

هذا حسب الوافي {٤} ١٠٤، ٢؛ مرفقا بالادعاء المربك بأنه معتزل. للأسف أن مصدر الصفدي غير معروف لدينا. ـ وبدلا من ذلك يفترض الزركلي، ولكن دون اسناد في المصادر (الأعلام {٧} ١٥٤؛ اقتُبس لدى بروزوروف، Istoricskaja literatura ٥٨ والصفحة التالية). يفقد ادعاء المرزباني بأن هارون الرشيد ألقى به في السجن الكثير من قوة الإثبات (أخبار شعراء الشيعة ٨٤)، وبذلك لا بد أن يكون قد عاش حتى ١٧٠/ ٧٨٦ على الأقل، من خلال السياق الذي يرد فيه؛ جوهر الرواية نقل إليه من قبل هشام بن الحكم (أنظر الصفحة ٣٥٠، الهامش ١٤ من هذا الكتاب).

كان وكيلا لبجيلة[2]، مثله مثل عم والده منذر بن أبي طريفة الذي نقل عن زين العابدين ومحمد الباقر[3]. كسب لقمة عيشه كصيرفي؛ كان مكتبه التجاري في طاق المحامل في الكوفة[4]. وقد لقب غالبا بصاحب الطاق نسبة إلى ذلك الموقع[5] أو كما اعتاد المرء بعد ذلك بوقت قصير شيطان الطاق[6]. وقد كان

---

(١) فرق، طبعة عبدالحميد ٧١، ٢ وما يليها؛ الفقرة مبتورة في طبعة بدر (٥٣، ٨ وما بعدها).

(٢) النجاشي ٢٢٨، ٥، الحلي ١٣٨، ـ ٤ وما يليها.

(٣) النجاشي ٢٢٨، ٧ وما يليها. لا تُذكر علاقة القرابة في المصادر بوضوح تام: عم أبيه لدى النجاشي، الأردبيلي {٢} ١٥٨؛ مجرد عم لدى الأردبيلي {٢} ٢٦٤؛ ابن عم (!) لدى الطوسي، رجال ٣٠٢ رقم ٣٥٥. إننا نعرف عدا هذا حفيدا للفقيه: سهيل بن زياد الواسطي؛ عاش في عهد الإمام الحادي عشر، في منتصف القرن الثالث الهجري (الطوسي، فهرست رقم ٣٤٣؛ النجاشي ١٣٦ وما يليها، الأردبيلي {١} ٣٩٤).

(٤) المرزباني، أخبار ٨٣، ٣ وما بعدها؛ النجاشي ٢٢٨، ٦ و ١٠؛ ابن النديم ٢٢٤، الهامش ٤.

(٥) قارن على سبيل المثال الكشي ١٨٥؛ الكليني، الكافي {١} ٣٥١، ١٠ و ١٦ وما بعدها.

(٦) يرجع الفقهاء المسلمون دائما إلى الملاحظة لدى الفيروزآبادي، قاموس، تحت كلمة طاق، يقال إن شيطان الطاق كان مقيما في قلعة اسمها الطاق في طبرستان. كانت موجودة بالفعل (قارن ياقوت، معجم البلدان تحت الكلمة)؛ إلا أن ربطها بالفقيه هو مجرد تكهن. قارن أيضا گيماريت، ليفر ٥٣٩، الهامش ١٩٨ وما بعده.

المقصود بالتسمية الأخيرة المدح: «شيطان» بمعنى «حاذق أو شخص رائع». يبدو المرزباني على حق حين فسر اللقب منطلقا من سرعة بديهته في المناقشات الفقهية[1]. تفضل المصادر الشيعية بوجه عام تفسيرا آخر هو أنه تعرف على النقود المزورة[2]. ولكن يكشف هذا فقط أن الحذاقة الجدلية في المسائل الدينية لم تعد تعتبر خلال ذلك إيجابية بالضرورة. وقد فقد الاسم أيضا مع الزمن ايقاعه الإيجابي. كثيرا ما تهكم أصحاب المذاهب الأخرى حول هذا بأن حوروه إلى شاه الطاق، بنفس حركة الحرف الأول[3]، أو مؤمن الطاق، بصياغة معاكسة مقصودة[4]. لم يسهم نفسه بعد ذلك في هذه التوليفات.

يسميه هشام بن الحكم أيضا، وهو معاصر ينتمي إلى نفس الحلقة ضمن الشيع، في عنوان كتاب مضاد شيطان الطاق (الطوسي، الفهرست ٣٥٥) كذلك الزيدي أبو الفرج الاصفهاني لاحقا (في الأغاني {٧} ٢٤٥، ٣). كانت مهنته بالطبع مريبة بعض الشيء (الجاحظ، الحيوان، {١} ١٤١، ـ ٤ والصفحات التالية). ولكن نظر المرء إلى ذلك بشكل مختلف لدى الشيعة حيث يتعامل الكثيرون بالمال. اعتقد المرء بأن حسن البصري حذر من أي اتصال بالصيارفة. وقد واجهه محمد الباقر بأن على المرء أن يكون نزيها فقط؛ فقد كان أهل الكهف أيضا صيارفة (البحار {١٤} ٤٢٩ رقم ١٥). من المميز أن يدعي المرء أن محمد بن نعمان لم يستوفِ فوائد (النجاشي والأردبيلي في المكان المذكور سابقا). كان متقشفا على هذا النحو مع الإخوة في الايمان فقط. قارن حول المسألة بوجه عام بنجامين ن. نيلسون، فكرة الربا، The Idea of Usury. From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood (برينستون ١٩٤٩). ـ يعرف الصفدي شيطان طاق آخر يحمل اسم عبدالله بن فضل (الوافي {١٥} ٢١٨، ١١)؛ إلا أنه لا يخصص له سيرة ذاتية للأسف.

(١) أخبار شعراء الشيعة ٩١ وما بعدها، ولكن مرة أخرى ليس بوجه عام وإنما ملحقة بطرفة.
(٢) الكشي ١٨٥ رقم ٣٢٤؛ ابن النديم ٢٢٤، الهامش ٤ الخ.
(٣) ابن النديم، المصدر السابق؛ كذلك الطوسي، رجال ٣٠٢.
(٤) ابن النديم، المصدر السابق؛ في خطبة من خلال جعفر الصادق، لدى الكشي ٢٧٦، ١٠.

تظهر حقيقة أن المرزباني قد خصص له حيزا في أخبار شعراء الشيعة أنه كان يتمتع بمكانة لا بأس بها كشاعر؛ يروى أن بشار بن برد كان يقدر أشعاره[(١)].

لكن شهرته كمنت في *الكلام*؛ من الواضح أنه فتح للشيعة هنا آفاقا جديدة[(٢)]. إلا أنه احتاج كشيعي بدرجة ما أن يحصل على رخصة من الرؤساء المسؤولين؛ أعلن المرء أنه ما كان قادرا على العثور على أجوبته الذكية بغير الإمام[(٣)]، أو: هو وحده الذي جاز له أن يخرج على منع الكلام من قبل جعفر الصادق[(٤)]. بالطبع أمكن أن يصاغ هذا بصورة سلبية، إذا كان الكلام قد منع بالفعل: يعترف شيطان الطاق للإمام أن حميته وحدها تدفعه إلى الجدل[(٥)] ـ مع «تيم القذرة»، كما سمعنا ـ، ويوضح الإمام بدوره أنه لم تكن في عرض الأدلة كلمة واحدة صحيحة؛ كانت له قيمة جدلية وحسب[(٦)]. تكمن وراء هذه القصص كما يبدو حقيقة أنه كان على الشيعة في العراق تجنب أي تحد ذهني، في حياة الفقيه، ولكن ليس في عهد جعفر الصادق، وإنما بعد ذلك، حين ساء المناخ في خلافة المهدي؛ كان موسى الكاظم قد أجبر شيطان الطاق وكذلك زميله الأصغر سنًا هشام بن الحكم على تجنب أي ظهور علني وجدل[(٧)].

---

(١) الصفدي، الوافي {٤} ١٠٤، ٨. إلا أن المرزباني يقدم أيضا قصيدة واحدة له وحسب، مديح لأسرة النبي (أخبار ٨٦، ٢ وما يليها).

(٢) قارن التصنيف لدى الكشي ٢٧٦، ١٠ وما بعدها؛ كذلك المصدر السابق ١٨٦ رقم ٣٢٨ و ١٨٨ رقم ٣٣١.

(٣) المصدر السابق ١٨٩ رقم ٣٣٢. قارن أيضا الفصل ٢.١.٣.٣.٧.٢.١ مع الهامش ٣١ من هذا الكتاب.

(٤) المصدر السابق ١٨٥ رقم ٣٢٧.

(٥) المصدر السابق ١٩٠، وما بعدها رقم ٣٣٣ وما بعده.

(٦) المصدر السابق ١٨٨ رقم ٣٣١.

(٧) الشهرستاني ١٤٣، ١١ وما بعدها، ٤٠٦، ٦ وما بعدها، الصفدي، الوافي {٤} ١٠٤، ١٧ وما بعدها؛ إضافة إلى هذا الصفحة ٣٥٢ من هذا الكتاب. الإحالة إلى الآية ٤٢ من سورة النجم في هذا المصدر المتأخر يمكن أن ترجع إلى مواضع مثل الكشي ٢٦٦، ٨. ـ احتاج فقهاء آخرون عرف المرء عنهم أنهم قاموا بمناظرات، هذا الترخيص الخاص بالطبع كي لا يعتبروا مارقين، أحد هؤلاء محمد بن حكيم (انظر الصفحة ٣٣٨) وبأثر رجعي حتى محمد الطيار (الكشي ٣٤٨ وما بعدها رقم ٦٤٨؛ أنظر بصدده الفصل ٢.١.٣.٣.٧.١.٣ من هذا الكتاب).

كانت الحال مختلفة في الأصل. يُقدَم لنا شيطان الطاق وهو يفحم معاصريه المحترمين: زيد بن علي[(١)]، الخارجي ضحاك بن قيس[(٢)] وابن أبي حذرة[(٣)]، زميله في المدرسة جميل بن دراج[(٤)]، الكيساني السيد الحميري[(٥)]، الزنديق ابن أبي العوجاء[(٦)] وبوجه خاص أبا حنيفة[(٧)]. بعض الحجج التي يقدمها متوفر للجميع، وهي تنتقل من الصيغ غير المنسوبة لشخص إلى شخصيات نموذجية وتصبح من خلال ذلك أحيانا من الناحية التسجيلية الصرفة غير محتملة[(٨)]؛ من ناحية أخرى يُستبدل هو نفسه بعد وقت قصير في الحوار مع أبي حنيفة بالإمام جعفر الصادق[(٩)]. قد تحمل الطُرف أفكارا تناولها شيطان الطاق في مخطوطاته،

---

(١) الكشي ١٨٦ وما بعدها رقم ٣٢٩، الأسترابادي، منهج المقال ٣١٠، ٢٤ وما يليها.

(٢) الكشي ١٨٧ وما بعدها رقم ٣٣٠.

(٣) التبريزي، احتجاج {٢} ١٤٤، ١ وما يليها؛ بحار {٤٧} ٣٩٦ وما يليها رقم ١. بتفصيل كبير لدى المرزباني من قبل، المصدر المذكور ٨٦، ١٣ وما يليها، ولكن حيث يبقى شريك الحديث مجهولا.

(٤) هكذا بحسب القمي، سفينة البحار {٢} ١٠٠: كان الموضوع ما إذا اعتبر الشيطان من الملائكة أم لا.

(٥) يَرِدُّ السيد على التفنيد بقصيدة (الأغاني {٧} ٢٤٥، ٣ وما يليها، ديوان ٥٠ وما يليها رقم ٢؛ كذلك المرزباني ٨٤، ٩ وما يليها، في حضور جعفر الصادق). تحوُّلُ شيطان الطاق نفسه من ابن الحنفية إلى جعفر الصادق، كما يدعي ناگل (دراسات ٨٥)، هو سوء فهم لاستطرادات باربير دي مينارد في: Journal Asiatique, Paris ٧، السلسلة الرابعة/ ١٨٧٤/ ٢٤٦ ـ والتي لا تخلو بدورها من مشكلة ـ.

(٦) القمي، سفينة، المصدر السابق؛ بحار {١٠} ٢٠٢، ١٤ وما يليها مناقشة مع زنديق مجهول حول التناقض بين الآيتين ٣ و ١٢٩ من سورة النساء (حيث يأتي الجواب من جعفر الصادق على أية حال).

(٧) الكشي ١٨٧، ١٠ وما يليها (وُسِّع أكثر لدى ابن عبدربه، عقد {٤} ٤٢، ١٠ وما يليها) و ١٩٠، ٥ وما يليها؛ المرزباني ٨٣، ٦ وما بعدها و ٨٤، ٤ وما بعدها؛ كذلك ابن النديم ٢٢٤، الهامش ٤؛ المفيد، اختصاص ١٠٦ وما يليها؛ تأريخ بغداد {١٣} ٤٠٩، ٧ وما يليها؛ التبريزي، احتجاج {٢} ١٤٨، ٤ وما يليها؛ الآبي، نثر الدر {٢} ١٥٨، ٥ وما يليها و ١٧١، ٣ وما يليها؛ بحار {١٠} ٢٣٠ وما بعدها رقم ١؛ {٤٧} ٣٩٦ وما يليها رقم ١؛ ٤١١ رقم ١٧؛ أعيان الشيعة {٤٧} ١٠٠ وما بعدها. حول واحد من الأمثلة (حول المتعة) مادلونغ في: Islamic Society and the Sexes ٧٢.

(٨) هكذا بالارتباط مع زيد بن علي وكذلك الضحاك بن قيس. قصة أدب خالصة بحسب المرزباني ٨٣، ٨ وما يليها، ابن قتيبة، عيون {٢} ٢٠٣، ١١ وما بعدها، ابن عبدربه، عقد {٢} ٤٦٥، ١٤ وما يليها.

(٩) هكذا ناگل، الرشاد والخلافة ٢٢٢. سهل الخلط من خلال كون شيطان الطاق قد خاطب أبا حنيفة غالبا بكنية أبي جعفر. في هذه الصيغ الثانوية يتعلق الأمر بالقصور الطرائقي للقياس خاصة، كما هو الحال أحيانا أيضا لدى نقد جعفر لشيطان الطاق (حول هذا في الصفحة ١٩٠).

في كتاب **الإمامة** مثلا، وربما في كتاب الرد على المعتزلة في إمامة المفضول[١]. من ناحية أخرى يورد النجاشي (وحده) عنوانين جمعت فيهما المادة الطريفة: كتاب *كلامه على الخوارج* وكتاب مجالسه مع أبي حنيفة والمرجئة[٢].

عدد «الكتب» لدى زرارة وبقية السابقين أكبر، وهي على العكس أصغر لدى هشام بن الحكم. تناول مشكلة الإمامة إلى جانب البحثين الموجزين *كتاب في إثبات الوصية* وكتاب *الاحتجاج في إمامة أمير المؤمنين* أيضا. ولأن العنوانين لم يذكرا لدى ابن النديم، أكثر من ذلك يذكر الأول لدى الطوسي أولا والثاني لدى النجاشي[٣]، فلا يمكن استبعاد إمكانية تعلق الأمر في حالة أو أخرى بنسخة ثانية من كتاب الإمامة. ربما يكون المقصود من إثبات الوصية هو احتجاج في إمامة أمير المؤمنين، أي الدليل على أن النبي قد عيّن عليًّا وصيًّا له. يفترض أن يكون كتاب الإمامة، كما تزعم الدعاية الخبيثة للمعتزلة، قد تحدث عن أن الآية ٤٠ من سورة التوبة التي تفيد بأن كون أبي بكر مع النبي في الغار خلال الهجرة، لم تكن موجودة في القرآن (الأصلي) أبدا[٤]. غالب الظن أن شيطان الطاق قد تناول في كتابه المعادي للمعتزلة حول إمامة المفضل موضوع أبي بكر[٥]. كان كتاب *إفعل ولا تفعل* واسعا حقا؛ كان النجاشي قد حصل عليه. إلا أنه رأى أيضا أنه يحتوي على إضافات لاحقة؛ لم تناسبه بعض الأحاديث الواردة فيه. كان شيطان الطاق قد نبه هناك إلى تناقضات في أقوال الصحابة[٦]. يبدو أن العنوان يشير إلى أن الأمر يتعلق بمسائل قانونية؛ ربما كان قد خمن في كل حالة على انفراد من ينبغي اتباعه

(١) قارن قائمة العمل {٤} أ، رقم ١ و٣.
(٢) المصدر السابق رقم ٨ ـ ٩.
(٣) المصدر السابق ٤ و٢.
(٤) الجاحظ لدى ابن حزم، فصل {٤} ١٨١، ـ ٤؛ الصفدي، الوافي {٤} ١٠٤، ٨ وما يليها.
(٥) مما يثير الاهتمام أن المناقشة المزعومة مع ابن أبي حذرة (أو الخارجي الذي لا يذكر اسمه لدى المرزباني، أخبار ٨٦، ١٣ وما يليها) تتركز على تقييم أبي بكر ومن خلال ذلك على قصة المغارة ضمن غيرها؛ لكن الأخيرة لا تطرح هناك على أنها غير قرآنية بأية حال من الأحوال.
(٦) قائمة العمل رقم ٧؛ حول هذا النجاشي ٢٢٨، ١٢ وما يليها.

ومن لا ينبغي ذلك. وهكذا وصل في نفس العمل إلى فصل الشيعة عن المجموعات الأخرى؛ كانوا بالنسبة له *الفرقة الناجية*. إلى جانب هذا ميز بين المرجئين والقدريين والعامة، هذا يعني بالطبع أهل السنة أو أهل الحديث[١]. ما يسترعي الاهتمام في هذا التعداد أن شيطان الطاق لم يتناول المعتزلة على انفراد، كانت بالنسبة له كما يبدو مطابقة للقدرية. ولكنه أمر غريب أن يبعد نفسه عن القدرية وقد انطلق من موقع زرارة. فقط لم يكن القدريون الآخرون شيعة، فضلا عن هذا عدل مذهب زرارة: لا تزال الاستطاعة متطابقة مع الصحة؛ ولكن الفعل يتحقق فقط حين يشاء الله[٢]. هذا الالتزام بالفكر الجبري لم يكن مفروضا من الخارج كما يبدو، وإنما يمكن تفسيره من داخل النظام. فالإنسان ليس حرًّا، كما يثبت شيطان الطاق، ليس في فعله الذهني أو معرفته أيضا؛ صحيح أنه يملك قدرة على المعرفة وعلى الفعل ولكنه يحصل على معارفه من الله، والله يستطيع أن يمنعها عنه[٣].

لا ينبغي للمرء أن ينخدع بالعرض المقتضب الذي يقدمه الأشعري لهذا المذهب: قد يكون المقصود هنا تبعية الإنسان لله فقط، ولكن من المؤكد أنه قد جرى التفكير ـ وبالدرجة الأولى ـ في الاعتماد على الإمام. بعض الطرف حول عروض شيطان الطاق تُظهر بوضوح أن القياس، وهو أقرب ما ميز الفكر الكوفي يومذاك، قد ساءت سمعته في الحلقات الشيعية؛ لا يتم التعرف على الحقيقة بشكل مستقل وإنما هي مودعة لدى قادة المجموعة المستنيرين[٤]. لا يدع السياق

---

(١) ملل ١٤٣، ٨ وما يليها، ٤٠٥، ٧ وما يليها. نظرت الشيعة إلى نفسها كخاصة؛ كانت بالفعل أقلية.

(٢) النص {٤} ٦، أ ـ ب.

(٣) النص {٤} ١. يمكن ملاحظة التصعيد إلى نظرية التعرف في التقارير حول زرارة وجيله (بحار {٥} ٢٢١ رقم ٣، ٢٢٣ رقم ١١؛ {٤٧} ١٣٥ رقم ٧ الخ)؛ روى كل من جميل بن دراج ومحمد بن حُكيم عن جعفر الصادق أن معرفة الله مخلوقة (ابن بابويه، توحيد ٣٣٦، ٤ وما يليها؛ أنظر حولهما الفصل ٢.٧.٣.٣.١.٢ من هذا الكتاب).

(٤) أنظر الصفحة ٣٣٨؛ بوجه عام الصفحة ٢٧٩.

لدى الأشعري أيضا أي شك في هذا الترابط[١]. لكن الشهرستاني ثبت قبل كل شيء استنادا إلى مصدر مجهول أن الزرارية ترى بوجه عام أن «المعرفة معطاة، ولا يمكن للمرء ألا يتعرف على الأئمة . . . ؛ كل ما يتعرف عليه الآخرون من خلال النظر، امتلكوه مسبقا وكان معطى لهم؛ لا يستطيع الآخرون الوصول إلى الآراء التي يملكونها هم بالفطرة»[٢]. لا يمكن تجاهل امتياز هذا الموقف:

إذا كانت المعرفة معطاة من الله فإنها تلك الخاصة بـ«الصفوة» وليس التي لكل المسلمين. يستطيع الله أيضا أن يحجب المعرفة كما أوضح شيطان الطاق؛ وهذا يفسر عناد غير الشيعة. إلا أنه أكد في نفس الوقت أن أولئك الذين لم يوهبوا هذه المعرفة هم ملزمون بها مع ذلك، وهم مذنبون لهذا[٣]. هذا يكشف اطلاعا على الجدل حول القدر؛ أيد شيطان الطاق *تكليف ما لا يطاق*. يبدو أنه طرح هذه الأفكار في كتاب المعرفة[٤].

شارك زرارة رأيه أيضا حول ارتباط العلم الإلهي بالموضوع. وقد افترضت هذا طرفة[٥] عنه تلقفها الهيدروغرافيون[٦]. إلا أنه تناول المسألة بأدوات دقيقة. يبدو أن المرء أخذ على الفقهاء الشيعة أنهم أنكروا تقدير الله، وقد أوضح شيطان الطاق أنهم فهموا المصطلح بشكل مختلف وحسب: ليس كقدر مكتوب وإنما كفعل إرادي يظهر الموضوع من خلاله ومعه إلى الوجود[٧]. بالفعل لم يشترط البعد الزمني في الكلمة العربية؛ فهو لم يدخل إلا من خلال الخلاف بين القَدَريين واللاحتميين ثم

---

(١) قارن مقالات ٥١، ٩ وما يليها و ٥٢، ١٦ وما يليها؛ أيضا برينتيس، مذاهب الإمامة ٣٧ وما يليها، حيث يساء فهم موقع شيطان الطاق جزئيا على أية حال.

(٢) ملل ١٤٢، ـ ٤ وما يليها، ٤٠٢، ٣ وما يليها.

(٣) النص {٤} ١، ت.

(٤) قائمة العمل رقم ٦.

(٥) الكشي ١٨٩، ٦ وما بعدها.

(٦) النص {٤} ٢، ب ـ ت و ٣، أ و ت.

(٧) النص {٤} ٢، ث و ٣، ب.

ثبت من خلال تمييز المعتزلة بين القدرة الكلية الأبدية والإرادة المرهونة باللحظة. استطاع الشيعة، وكانوا في ذلك على شيء من الحق، أن يقولوا إنهم وقفوا بين *الجبر والتفويض*[١]. كذلك لم يقبل شيطان الطاق التبعة بأن الله لا يعلم شيئا حتى يكون[٢]. يبدو أنه لم يجرؤ أن يقول فقط إن الله يعرف دائما كل شيء.

من خلال ايحاءات جدلية وصل المرء عند الشيعة إلى أن يعرف كيف فهمت إرادة الله وما الذي يجعل من الشيء شيئا. شارك شيطان الطاق في هذه التأملات؛ لكننا لا نستطيع أن نحدد مدى مساهمته بدقة. إنه ليس الوحيد الذي يذكر في هذه النقطة غالبا[٣]، وحين يحدث هذا فإنه لا يلبث أن يكذّب بتأكيد في رواية موازية[٤]. ربما لا يكون الأمر مجرد صدفة أن يكون عنوان الكتاب الذي نقل من قبله عادة لا يكشف علاقة بهذا الموضوع[٥]. الإرادة هي، كما نسمع، حركة في الله؛ إنه يعرف من خلالها ما يريد أو يتعرف عليه[٦]. «الحركة» تعني هنا كما لدى الناس بوجه عام «الفعل»، إلا أنها تعني في ذلك لدى الناس أيضا لحظات السكون مضافة إليها[٧]. لا يجب أن يعني هذا بالضرورة أن الإنسان دائما في حركة. ابتداء جرى التفكير على الأرجح في أن الفعل هو لدى الله كما لدى الإنسان يعرض نفسه كحركة تنطلق من حالة السكون. كان الله قبل خلق العالم ساكنا تماما[٨].

---

(١) فان أس، بين الحديث وعلم الكلام ١٥٢؛ مقالات ٤١، ٤ وما يليها؛ حول هذا مادلونغ في: الفقه الفلسفي الإسلامي ١٢٤. ربما هكذا أيضا أبو حنيفة (أنظر الفصل ٢.١.١.٧.٣.٢ من هذا الكتاب).

(٢) النص {٤} ٢، أ.

(٣) النص {٤} ٤ و ٥.

(٤) قارن النص {٤} ٣ مع التعليق. إذا كان هذا لا يرجع إليه فإنه لا بد أن يكون الفقرة ث؛ نصادف أ ـ ت أيضا في {٤} ٢ ويمكن أرجاعها عدا هذا إلى زرارة. إلا أن {٤} ٢ تتحدث أيضا عن «أتباع» شيطان الطاق فقط.

(٥) ثمة إشارة عن (كتاب) في الاستطاعة لدى البغدتلي باشا وحده ـ وهي عدا هذا مبتورة ـ (قائمة الأعمال رقم ١٠). ربما تعلق الأمر بخطأ.

(٦) النص {٤} ٣، ث، وهكذا فهي الفقرة التي نوقشت في الهامش ٥٢.

(٧) قارن النص {٤}، أ و ٥، أ؛ مشترطة أيضا لدى ابن حزم، فصل {٢} ١٢٠، ٢ وما يليها وما قبلها. إضافة إلى هذا مادلونغ في: الفقه الفلسفي الإسلامي ١٢٢ و ١٣٠، الهامش ١١.

(٨) قارن بهذا الصدد أيضا المعلومة الصادرة عن الإمام جعفر الصادق بحكم سلطته، في بحار {٥٧} ٨٤=

لا يكاد يقوم شك في أن هذه النظرية تحمل في داخلها عنصرا تشبيهيا قويا. لم يستطع شيطان الطاق تصور وجوده إلا وجودا مجسما[1]. كل ما ينتج هو ثلاثي الأبعاد («طويل وعريض وعميق»)[2]؛ الحركة أيضا، هذا يعني أنها أفعال الناس[3]. ليس واضحا تماما كيف توصل المرء إلى هذه النظرية البسيطة والمتطرفة في نفس الوقت. غالب الظن أنها تستند إلى ظواهر لغوية. لا يجري الفصل بين الفعل والتأثير ـ وأكثر من هذا: فإن الموضوع الذي يقع عليه التأثير يسمى بنفس المفردات (فعل)[4]. قد يحصل الفعل بعد ذلك كعملية مجردة على خصائص الموضوع. مهم بالتأكيد أيضا أن الشيء يعني في نفس الوقت دائما «الشيء». ولكن إذا كان الله شيئا، وجودا كما نرجح القول فإن السؤال يطرح نفسه عما إذا لم يكن أيضا «جسما». وبالفعل يصبح سياق النظرية أكثر وضوحا إذا التفتنا إلى تلك «المجاسمة» التي قدم بها شيطان الطاق إلى المجتمع مرة بعد أخرى[5].

الذي كان أقرب بينهم إليه هو **أبو محمد بن سالم الجواليقي الجُعفي**، صانع أكياس من الكوفة، الذي أصبح علافا في ما بعد[6]. تكشف مهنته أنه كان مولى؛ إلا أن علاقته بهذه الصفة لم تكن واضحة تماما. ينسب بين حين وآخر إلى بني الجعفي الموالين للشيعة؛ وقد حصل على نسبته الثانية منهم[7]. إلى جانب ذلك يظهر كمولى لبشر بن مروان؛ إذا كان المقصود بذلك، كما لا يكاد التفكير بغيره

= رقم ٦٦. إنه أمر يستحق الجهد بالطبع أن تقارن مع تصورات هشام بن الحكم، التي نعرف عنها معرفة أفضل (أنظر الفصل ٢.١.٣.٣.٧.٢.٢.٢ من هذا الكتاب). إلا أنه يتوجب على المرء أن يتجنب المطابقة نظرا لوضع المصادر الغامض بالذات.

(١) النص {٤} ٤، ب.

(٢) النص {٤} ٥، ب.

(٣) النص {٤} ٤، أ و ت.

(٤) تتغلغل هذه في صياغة الجامعين (قارن {٤} ٥، أ و ٤، ت).

(٥) قارن النص (٤) ٤ و ٥؛ كذلك في {٤} ٣ يوصف في متوازية كـ «وجهة نظر الكثير من المشبهين» (قارن التعليق على الموضع). حول هذا أيضا النص {٤} ١١، أ والمقدسي، بدء {٥} ١٣٢، ١١.

(٦) الكشي ٢٨١، ٢ وما يليها؛ البرقي، رجال ٣٤ وما بعدها.

(٧) الأردبيلي {٢} ٣١٤.

ممكنا، بشر بن مروان بن الحكم، أخا عبدالملك الذي جاء إلى الكوفة سنة ٧٢/ ٦٩١ وأدار العراق كحاكم لمدة سنتين حتى وفاته، تكون أمامنا علاقة موالاة للأسرة كلها[(١)]. ينطبق الشيء نفسه عليه أيضا إذا اعتبرناه من «أسرى الحرب من جوزجان»[(٢)]. ربما كان جده قد جاء إلى الكوفة عام ٣٣/ ٦٥٤ كعبد، حين استولت القوات الكوفية بقيادة الأحنف بن قيس على المنطقة بين المرغاب وأمودريا.

قارن ايل[٢]// ٦٠٨ ب. إلا أن إمكانية أن يكون هشام بن سالم نفسه قد جاء إلى الكوفة كأسير حرب حين انتصر أسد بن عبدالله القسري على خاقان جوزجان أمر غير مستبعد (المصدر السابق). سيعود الفضل في تحريره عندئذ إلى عائلة بشر بن مروان. إلا أن تقدمه المهني في هذه الحالة يدعو للدهشة حقا.

حين توفي جعفر الصادق في المدينة سنة ١٤٨/ ٧٦٥ كان هشام بن سالم موجودا هناك مع شيطان الطاق؛ حين عاد إلى الكوفة روج لقضية موسى الكاظم. يستنتج من الطريقة التي وصف بها تخليه عن عبدالله بن جعفر أنه كان هنا القوة الدافعة أكثر من زميله[(٣)]؛ مما يلفت النظر أن أتباع موسى يذكرون تحت اسم الجواليقية لدى نشوان الحميري، الذي يعتمد هنا على الكعبي كما يفعل غالبا[(٤)]. يرد هناك أيضا أنهم يستندون إلى نص، أي إلى كلمات واضحة استخدمها جعفر الصادق[(٥)]. سيتعين على المرء أن يفعل هذا في حالة موسى لأنه على العكس من

---

(١) النجاشي ٣٠٥، ٦ وما يليها. ربما كان هذا هنا زحاف إلى أبي الحكم الذي أعقب بشر بن مروان، وإلا ستكون الكنية هشام بن سالم، خطأ قديم في كتابة ابن الحكم. وردت الكنية أبو محمد لدى البرقي.

(٢) الكشي ٢٨١، ٢.

(٣) الكشي ٢٨٢ وما يليها رقم ٥٠٢ والكليني، الكافي {١} ٣٥١، ٩ وما يليها، المفيد، إرشاد ٢٩١، ٧ وما يليها، ترجمة ٤٤٠ وما يليها، إضافة إلى هذا النوبختي ٦٦، ١١ وما بعدها، القمي ٨٨، ـ ٤؛ كذلك شتروتمان في: الإسلام ١٩/ ١٩٣١/ ٢٢٣. جرى تعديل القصة؛ إنها تحتوي على عنصر يستعمل في أماكن أخرى أيضا (قارن الكشي ٢٨٢، ١١ وما يليها مع المصدر السابق ٣٤٨ رقم ٦٤٩).

(٤) حور، ١٦٤، ١٢ وما بعدها.

(٥) ليس صدفة أن يروي الجواليقي بالذات عن جابر بن يزيد الجعفي مباشرة نص محمد الباقر لجعفر الصادق (الكافي {١} ٣٠٧ رقم ٧، المفيد، إرشاد ٢٧١، ١٠ وما يليها، ترجمة ٤٠٩). إلا أن هشام بن الحكم روى الحجة النظرية أولا (أنظر الصفحة ٣٧٨ وما يليها).

أخيه عبدالله كان ابنا لأمة[1]؛ وكان هذا ذا أهمية أكبر في المدينة مما هو لدى الموالي الكوفيين. فضلا عن هذا لم يكن عند موت أبيه قد بلغ العشرين بعد. الذين ساندوه لا بد أن يكونوا قد آمنوا بمبدأ الوراثة إضافة إلى كونهم حسينيين مخلصين. لم يرو المرء بعد ذلك دون سبب أن موسى جلس على الجمر ليرى أنه الإمام الصحيح[2]. كان بوسعه أن يوفر ذلك على نفسه لو كان ثمة نص رسمي.

لا يبدو أن هشام بن سالم قد شهد موت موسى في عام ١٨٣/ ٧٩٩. فقد كان آخر ما سمعناه عنه هو أن موسى الكاظم أبلغه هو وهشام بن الحكم عن طريق رسول أن عليه أن يترك جميع الخلافات الفقهية[3]. حدث هذا في عهد المهدي، أي قبل ١٦٩/ ٧٨٥؛ مهما يكن فقد ذكرت الجواليقية في قائمة الطوائف تلك التي أوعز المهدي لصاحب شرطته بوضعها[4]. لا يتعارض كون هشام قد تجادل مع الغنوصي محمد بن بشير الذي حاول أن يستأثر بخلافة موسى الكاظم بعد موته، مع هذا التسجيل بالضرورة؛ يجوز أن يكون ابن بشير قد اعتنق الثنائية الغنوصية موضوع الخلاف كما يدعي، قبل ذلك أيضا[5]. تعود التقارير الباقية إلى زمن جعفر الصادق، إلا أن معظمها أسطوري. يبدو أن هشام بن سالم أفضل من يعرف *التوحيد*[6]؛ يعلن جعفر موافقته على مذهبه[7]. تمر تقارير الخبراء الحقوقية للإمام

---

(١) النوبختي ٦٤، ١٦ وما بعدها؛ حول هذا إنسكلوبيديا الإسلام، الطبعة الجديدة {٢} ٣٧٥أ. جرى إبراز هذه من قبل الجماعات المتنافسة مثل الإسماعيليين (حاتم الرازي على سبيل المثال، مقتبسا منه في: Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, London ١٩٨٣ الصفحة ١٩١).

(٢) بحار {٤٨} ٦٧ وما بعدها رقم ٨٩؛ حول هذا پراملیش، معجزات ٢٢٧.

(٣) الكشي ٢٦٩ وما بعدها رقم ٤٨٥. حول الرسول، عبدالرحمن بن الحجاج البجلي أنظر لفصل ٢.١.٣.٣.٣.٥ من هذا الكتاب.

(٤) أنظر الصفحة ٣١٨. لا يرد فيه ذكر لا لهشام بن الحكم ولا لشيطان الطاق؛ كان الأخير أيضا أصغر سنا غالب الظن.

(٥) يجعل سياق التقرير تأريخا سابقا مرجحا (قارن الكشي ٤٧٨ رقم ٩٠٧، القمي، مقالات ٩١ وما بعدها؛ مترجما لدى هالم، الغنوصية ٢٣٧). أنظر بشأن الوضع الفصل ت ١.٤.١.

(٦) في نفس القصة التي حدد فيها دور كل من زرارة وشيطان الطاق (الكشي ٢٧٦، ـ ٤؛ كذلك الكليني، الكافي {١} ١٧١، ١٣ وما يليها و ٣٥١، ١٣؛ التبريزي، احتجاج {٢} ١٢٣، ٤ وما يليها).

(٧) الكشي ٢٨١.

من خلاله[١]؛ إنها تلك التي جمعت في أصل[٢].

وبالمناسبة فهو لم يكتب كثيرا مثل شيطان الطاق. يعرفه ابن النديم كمؤلف، لكنه لا يذكر أعمالا له[٣]. كذلك لا تحتفظ الروايات الشيعية له إلا بثلاثة أو أربعة عناوين. إلى جانب *الأصل* القانوني يدخل كتاب *الحج*[٤]. ولكن له تفسير قبل كل شيء[٥]. استند بين حين وآخر على تعليق الثُمالي[٦]؛ إلا أنه ركز كما يبدو على هيئات النبي. نجد تفصيلات عن إبراهيم[٧]، إسماعيل[٨]، لوط[٩]، يوسف[١٠]، داؤد[١١]، سليمان[١٢]، أيوب[١٣]، ذي القرنين[١٤]، زكريا[١٥]، يسوع[١٦] وأصحاب الراس[١٧]؛ تفسير وقصص الأنبياء لم تكن منفصلة عن بعضها يومذاك. بقي محمد نفسه بعيدا؛ فقد خصص له كتاب منفرد هو كتاب المعراج[١٨]. من

---

(١) قارن مثلا الكافي {٨} ٩١، ١٠ (ولكن مع أبي بصير كحلقة وسطى)؛ بوجه عام الأردبيلي {٢} ٣١٤ وما يليها. اعتبر موثوقا به (الطوسي، الفهرست ٣٥٦، ١٣).

(٢) قائمة العمل رقم ٤.

(٣) الفهرست ٢٢٦، ٨.

(٤) قائمة العمل رقم ١.

(٥) المصدر السابق رقم ٢.

(٦) هكذا في بحار {٩} ٢٣٠ رقم ٨ و {١٤} ٧٠ رقم ٧.

(٧) المصدر السابق {١٢} ٤١ وما بعدها رقم ٣٥.

(٨) المصدر السابق ١١٠ رقم ٣٥.

(٩) المصدر السابق ١٤٧ وما يليها رقم ١.

(١٠) المصدر السابق ٢٩١ وما يليها رقم ٧٦ و ٣٠٩ وما يليها رقم ١٢٢.

(١١) المصدر السابق {١٤} ٨ رقم ١٦؛ ٢٠ وما يليها رقم ١ إلخ.

(١٢) المصدر السابق {١٤} ٦٩ رقم ٤.

(١٣) المصدر السابق {١٢} ٣٥١ وما بعدها رقم ٢١ والذي بعده.

(١٤) المصدر السابق {١٤} ٢ رقم ٥: كذلك بوجه عام عن الأنبياء الذين كانوا ملوكا في نفس الوقت.

(١٥) المصدر السابق {١٤} ١٨١ رقم ٢٢.

(١٦) المصدر السابق {١٤} ٢٠٨ رقم ٤ و ٢٧١ رقم ٣.

(١٧) المصدر السابق {١٤} ١٥٥ رقم ٥؛ قارن الآية ١٢ من سورة ق.

(١٨) قائمة الأعمال رقم ٣.

المحتمل أن يكون محتفظا به كاملا[١]؛ إلا أنه لا يوجد فحص لذلك[٢].

في البدء ينبغي بالطبع أن نسأل ما الذي وعد به هشام نفسه من الموضوع الأخير. كونه يرد في الرواية الغنوصية أو يتخذ موقفا ضدها قد قيل من قبل. كان أيضا قد تبع اتجاها سائدا؛ جعل الرحلة الليلية في الآية ١ من سورة الإسراء رحلة إلى السماء كانت موجودة قبله في ما وراء النهر وكذلك في الحجاز لدى ابن إسحق[٣]. يرى صباح الموزاني[٤] أن النبي قد قام بالمعراج ٢٠٠ مرة[٥]. كان للدافع إلى الرحلة السماوية تاريخ طويل[٦] وكان معروفا بهذا الشكل أو ذاك لمعظم الناس. ولكن يضاف إلى ذلك شيء آخر. ارتبط المعراج بشكل عام برؤية الله؛ كسب هشام بهذا حجة لتشبيهه[٧].

إلا أنه بذل جهده أن يسمو بصورة الله. لا يتكون الله من اللحم والدم وإنما من الضوء؛ هذا أيضا ما قاله الغنوصيون من قبل. له هيئة إنسان؛ ولكن ليس له عينان وإنما عين واحدة فقط ـ لأن هذه تكفي من أجل النظر. له أيضا إذن واحدة، ولكن

---

(١) بحار {١٨} ٣١٩ ـ ٣٣١. يتظاهر ابن الداعي كما لو أن كتب الجواليقي لا تزال في متناول يده. (تبصرة ١٧٢، ٧ وما بعدها)؛ إلا أنه يستخدم صيغة نموذجية نوعا ما.

(٢) على المرء أن يقارن بقية المقولات (مثلا بحار {٤} ١٤١ رقم ٢؛ {٨} ٥ وما بعدها؛ {١٤} ٢٠٨ رقم ٤؛ {٥٨} ٨٩ رقم ٢؛ {٥٩} ١٧١ وما يليها رقم ٢ و ٢٤٩ رقم ٣).

(٣) أنظر بشأن ما وراء النهر الفصل ب ٣. ١. ٢. ١. ١. ١؛ قارن بصدد ابن إسحق سيرة ٢٦٨، ٢ وما يليها. بوجه عام حول هذا ت. أندريه، شخص محمد ٣٩ وما يليها والفهرست تحت كلمة الإسراء؛ أسين بلاشوا، Escatologia musulmana ٤٢٥ وما يليها؛ ڤيدنغرين، محمد، حواري الله وإسراؤه؛ فانسبرو، دراسات قرآنية ٦٧ وما يليها؛ الفصل د ١. ٢. ١. ٢.

(٤) أنظر حوله الصفحة ٢٨٨.

(٥) بحار {١٨} ٣٨٧ رقم ٩٦.

(٦) ملخصا حول هذا أ. ف. سيغال في: صعود وسقوط العالم الروماني {٢} ٢٣. ٢، الصفحة ١٣٣٣ وما يليها و إي. پ. كوليانو، Psychanodia، {١} (لايدن١٩٨٣)؛ ذكرت مصادر حديثة لدى سي. كابلر (محقق)، Apocalypses et voyages dans l'au-delà (باريس ١٩٨٧).

(٧) قارن حول العلاقة بحار {٣} ٣٠٧ رقم ٤٥ مثلا. يتجنب المرء قولا مباشرا عن رؤية محمد لله في رواية هشام الخاصة للمعراج والتي نقلها عن جعفر الصادق (أو نسبت إليه في ما بعد) (بحار {١٨} ٣٢٩، ١ وما بعدها)؛ ولكن قارن ابن الداعي، تبصرة ١٧٤ وما بعدها.

أيضا أنف وفم، إضافة إلى هذا يد واحدة وقدم؛ لأنه يملك مثل الإنسان خمس حواس ويحتاج لاستخدامها إلى الأعضاء المناسبة[1]. من خلال هذه الحواس فقط يستطيع أن يتعرف على الأشياء ويمتلك العلم[2]. أن هذا العلم لا يمكن أن يوجد بغير الأشياء وقبلها فهو أمر بديهي.

كان المصطلح الأساسي في ذلك هو الصورة. يجوز لنا أن نفترض أن هشاما أخذه أيضا من الروايات، وإن لم يكن من الغنوصية ربما وإنما من التصورات الشعبية كما انعكست في الحديث خارج الشيعة. زار الله محمدا في هيئة جميلة ليلا، هكذا ورد هناك[3]، أو: رآه محمد في «هيئة جميلة»، في رحلته السماوية[4]. ولكن قبل كل شيء فإن الله خلق آدم، استنادا إلى سفر التكوين ١ . ٢٧، على صورته[5]. وقد استند عبيد المُكتِب في الكوفة على هذه الشهادة الأخيرة[6]، وجمعها مع هشام الجواليقي وشيطان الطاق أيضا[7]. يرجح أن يكون هشام قد انطلق من هذه التشكيلة من الروايات إذ نسب بحسب تقرير لأبي عيسى الوراق وفرة سوداء إلى الله[8]؛ فلله موفر (شعر غزير أسود) في بعض الأحاديث التي تصفه[9]. وهو شاب كذلك كما وصفه هشام هناك أيضا، في حوالى

---

(١) النص {٤} ٧ و ٨، ب.

(٢) النص {٤} ٨، أ.

(٣) على أحسن صورة؛ A. J. Wensink: Concordance et Indices de la Tradition Musulmane، {٣} ٤٣٨ ب. ذكرت كقاعدة لفقه تشبيهي لدى ابن أبي حديد، شرح نهج البلاغة {٣} ٢٢٦، ٧ وما يليها.

(٤) رتر، بحر الروح ٤٤٥ وما بعدها.

(٥) A. J. Wensink: Concordance et Indices de la Tradition Musulmane، {٢} ٧١ أ؛ أنظر من أجل معالجة مفصلة الفصل ث ١ . ٢ . ١ . ١ ـ ١ . ٢ . ١ . ٢.

(٦) أنظر الفصل ٢ . ١ . ١ . ٧ . ٤ من هذا الكتاب.

(٧) قارن بشأن الجواليقي الكشي ٢٨٤، ١١؛ وبشأن شيطان الطاق ١٤٣، ٣ وما بعدها، ٤٠٤، ٩ وما بعدها.

(٨) النص {٤} ٧، ح.

(٩) تأريخ بغداد {٨} ٣١١، ١٧ مثلا أو البيهقي، الأسماء والصفات ٥٦١، ـ ٦ وما يليها؛ هنا أيضا مواد أخرى إضافة إلى هذا في الفصل ث ١ . ٢ . ١ . ١.

الثلاثين[1]. وبالطبع فإن الخصلة السوداء تتألف لدى هشام من ضوء ـ ضوء أسود، كما اضطر أن يفترض. لم يجز له أن يقول ظلمة بالطبع؛ وإلا لاعتبره المرء ثنويا.

المشكلة في هذا التحليل هي أن «الهيئة»، إن كان لها عين واحدة وأذن بالفعل فإنها شكلت تشكيلا تكعيبيا من أجل أن تؤدي وظائفها على وجه مثالي. يتساءل المرء كيف خلق الله الإنسان «على هيئته» بعد ذلك. قد يستطيع المرء أن يفهم المفرد لعين وأذن في النص الوحيد المعتمد كمصدر فهما عاما. إلا أنه لدى وصف مذهب مقاتل بن سليمان، الذي اعتقد فعلا بعينين، قد قال أيضا عينين (المقالات الإسلامية، ١٥٣، ٢ و ٢٠٩، ٩ = النص {١٤} ٢١). يجري التمييز بطريقة مشابهة في المقال التلخيصي، المقالات الإسلامية ١٩٥، ١٢ والصفحة التالية. رأى الفراء في ما بعد أن المفرد يكفي حيث سيقال الشيء نفسه على أية حال (معاني القرآن {٢} ٤١٢، ٧ والصفحات التالية)؛ لكنه فهم هذه الصفات على أية حال بطريقة مجازية. ربما يرجع ذلك إلى مشكلة تأويلية. كان ثمة حديث يؤكد أن الله ليس بعين واحدة (البيهقي، أسماء ٣٩٥، ٩ والصفحات التالية)؛ يمكن أن يكون هذا إعلان موقف من أن القرآن لم يتحدث أبدا عن عينين لله، وإنما وردت فقط بصيغتي المفرد والجمع (أنظر الفصل ت ١ . ٢ . ١ . ٤ من هذا الكتاب).

سؤال آخر هو ماذا يصنع المرء بقدم واحدة ـ واحدة وحسب ثانية؟ ـ الفم مخصص للتذوق، واليد كما يظن للمس. أما القدم فهي، بصرف النظر عن أنها جزء من الهيئة، يمكن أن تكون قد أضيفت من خلال حديث استند إليه المرء لدى

---

(١) الكليني، الكافي {١} ١٠٠، وما يليها؛ بحار {٣} ٣٠٠ وما بعدها. حين يرد في الطبعتين موفق بدلا من موفر فإن ذلك خطأ كما نظن؛ ففيما عدا هذا لم تستعمل الكلمة في هذا السياق أبدا ولا تعطي أيضا معنى صحيحا. صحيح أن التوضيح الذي يقدمه المجلسي لهذا (٣٠١، ١ وما يليها) يظهر أن الخطأ كان موجودا في المصدر الذي اعتمد عليه (كتاب التوحيد لابن بابويه، هناك في الصفحة ٥٧، ٤)، إلا أنه محض أحجية؛ إنه نفسه بالمناسبة يضع في حسبانه خطأ في الكتابة (مؤنق). [ولكن قارن النعماني، غيبة ١٢٥]

المشبهين ـ على أية حال لدى السنة ـ (قارن بشأن هذا النص ٢٠ ١٥ ـ ١٦). سيكون عندئذ موازيا لخصلة الشعر. ذكر الكشي مستندا إلى الجواليقي عدا هذا جنب الله (٢٨٤، ١٢). يمكن أن يكون هذا مستقرأ من الآية ٥٦ من سورة الزمر. ـ الطرفة لدى التوحيدي، الامتاع {٣} ١٨٩، ٣ والصفحات التي تليها = أخلاق الوزيرين ٢٣٣، ١ والصفحات التالية تنسب إليه زورا صورة لله أكثر مناسبة لمقاتل وداؤد الجواربي. لا يفرق الهيدروغرافيون أيضا بدقة كافية للأسف (قارن التعليق على النص {٤} ٧).

أيد شيطان الطاق هذه التشبيهية الموضحة بكل تفاصيلها؛ لا يبدو لي اعتقاد مادلونغ بأنه يمكن أن يكون قد ابتعد عن هشام بن الحكم أكثر من الجواليقي، قائما على أساس كاف[1]. الأرجح أنه يمكن أن يكون قد وجد تناقض في نظرية الإرادة الإلهية، يقال إن الجواليقي فسر العلاقة بين الحركة والكينونة الإلهية بنفس الصيغة التي استخدمها هشام بن الحكم[2]. ولكن ربما نكون مرة أخرى أمام التباس، هذا يعني تعميما غير جائز[3]. نظرا لعدم الوثوق هذا لا يمكن معرفة ما إذا كان الجواليقي قد رأى هذه الحركة عند الله كـ معنى حقا، كما يرد في النص

(١) في: الفقه الفلسفي الإسلامي ١٣٤، الهامش ٤٣. الموضع لدى الشهرستاني، والذي يستند إليه مادلونغ (١٤٣، ٢ وما بعدها/ ٤٠٤، ٨ وما بعدها)، يريد أن يعبر عن تناقض بين شيطان الطاق وهشام بن الحكم، ولكن ليس بينه وبين الجواليقي؛ إنه يستند إلى مقالات ٣٤، ٥ وما بعدها، حيث لم يذكر أي اسم. كان الشهرستاني قد عرف بشكل عام فقط بوجود كتلتين استخدمت إحداهما مصطلح صورة بينما استخدمت الأخرى مصطلح جسم (أنظر الصفحة ٣٥٩ والتي تليها و ٣٨٣ والصفحات التي تليها من هذا الكتاب). يستخدم شيطان الطاق لدى ابن أبي حديد في طرح نظرية الجواليقي مباشرة ({٣} ٢٢٤، ٣ وما يليها)؛ يوضع لدى المقدسي بالقرب من هشام بن الحكم (بدء {٥} ١٣٢، ١٠ وما بعدها والنص {٤} ١١، أ).

(٢) النص {٤} ٩. حول هذا الفصل ٢.١.٣.٣.٧.٢.٢.٦ من هذا الكتاب.

(٣) يزن مادلونغ أيضا هذه الأفكار، في المكان المذكور سابقا؛ على المرء عندئذ أن يفترض أن الأشعري أو المصدر الذي استند إليه لم يستطع أن يفسر الهشامية المبني عليها. في الواقع يرتبط نفس المذهب في المقالات ٤٢، ١ وما يليها باسم هشام فقط، هذا يعني هشام بن الحكم. يجمع الشهرستاني أيضا في وقت لاحق هشام بن الحكم وهشام بن سالم تحت هشامية واحدة (١٤١، ٢ وما يليها/ ٣٩٦، ١ وما يليها). مع أنه يفرق بينهما بعدئذ ثانية، ولكن يبدو أنه هو الآخر خلط بينهما.

المعني، أم أقرب إلى الجسم كما هو في الأفعال البشرية؛ ما يمكن قوله فقط أنه شارك شيطان الطاق في تجسيمه في الانثروبولوجيا[١]. إلا أنه اختلف عنه في أنه اعتبر القدرة على الفعل استنادا إلى جسديته بعضا من الإنسان أيضا[٢]. هذا يعني في ما يظن أنه خاص بالإنسان بصورة دائمة ـ على العكس من جميع «الأجسام» الأخرى التي تنشأ كأفعال عليه؛ إنها موجودة وقتا قصيرا وحسب. الجسم هنا ليس له خواص المادة؛ إنه معدّ للزوال. حتى «هيئة» الله يفترض أنها «منذورة للفناء ما عدا وجهه»[٣]. «حركتها»، بكلمة أخرى، أفعال الإرادة الإلهية كانت بالنسبة للجواليقي أيضا متزامنة مع الموضوعات التي تنشأ من خلالها[٤]. حين لا يعود العالم ذات يوم موجودا تتوقف هي أيضا، كما لن يعود الله بحاجة إلى حواسه غالب الظن[٥]. ـ في ظل السابقين إلى حد ما يقف **أبو مالك الضحاك الحضرمي**، عربي أصيل كما تؤكد كتب *الرجال*[٦]، واضح أنه ينحدر من حضرموت. إنه يعود حتى إلى زمن جعفر الصادق، إلا أنه روى بالدرجة الرئيسة عن موسى الكاظم[٧]. ترتبط لديه بالفعل رواية زرارة مع تشبيه هشام الجواليقي. كتب كتابا عن التوحيد. بين فيه وجهة نظره في الأخير متفقا معه في ما هو جوهري[٨]. هذا يقربه من

---

(١) النص {٤} ٤ و ٥.

(٢) النص {٤} ٦، ت.

(٣) هكذا بيان بن سمعان استنادا إلى الآية ٨٨ من سورة القصص (هالم، الغنوصية ٦٠).

(٤) البرقي، محاسن ١٩٠، ـ ٧ وما بعدها؛ كقول لجعفر الصادق رواه الجواليقي.

(٥) تتناول مناظرة بين هشام الجواليقي ومحمد الطيار (أو ابنه أنظر الصفحة ٣٣٣) وأبي بصير مسألة ما إذا كان الله يريد أيضا عدم الإيمان، سجلها درست بن أبي منصور في مؤلّفه الكتاب (الأصول الستة عشر ٢٦١، ـ ٥ وما يليها).

(٦) النجاشي ١٤٥، ١ وما يليها.

(٧) النجاشي، المصدر السابق؛ الأردبيلي {١} ٤١٨.

(٨) النجاشي ١٤٥، ٤ وما يليها؛ حول هذا ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة {٣} ٢٢٤، ٣ وما يليها. وجدت رواية للمعراج نقلها عن إسماعيل بن جابر الخثعمي (أنظر الفصل ٢.١.٧.٣.٣.١.٢ من هذا الكتاب) عن محمد الباقر (بحار {١٨} ٣٣٩ رقم ٤١). أورد ابن النديم اسمه فقط (الفهرست ٢٢٦، ٨)، كذلك أيضا ابن بطة (إبانة ٩٢، ٩).

شيطان الطاق، إذ أعلن في ما يبدو تضامنه مع نظرية المعرفة لديه[١]. أكثر من هذا اهتم بمشكلة كيف يقف المرء من الإرادة الإلهية إذا ما عرفها المرء كحركة؛ هنا وقف ضد هشام بن الحكم[٢]. أما عن تفكيره حول قدرة الإنسان على الفعل فلم يعد التكهن به بصورة موثوقة منذ زمن الأشعري ممكنا؛ يروي هذا ملاحظتين هيدروغرافيتين متناقضتين. نسب زرقان إليه مذهبا ذا ايقاع معتزلي حقا بأن القدرة على الفعل موجودة قبل الفعل وذلك كونها تعطي الحرية فعلا لفعل شيء أو تركه. وعلى العكس يملك الإنسان بحسب التقرير الآخر القدرة على الفعل في لحظة الفعل نفسه فقط؛ وهو في ما عدا هذا قادر من وجه وغير قادر من وجه[٣]. إذا استطعنا أن نستخلص شيئا من هذا التناقض فهو في كل الأحول أنه هو الآخر كان واقعا تحت ضغط توضيح موقف زرارة؛ بذل كما هو واضح جهدا في أن يحتفظ بالطريق الوسط بين القدرية وحرية الاختيار الذي أراد أن يسلكه[٤].

مما يلفت النظر أن المسعودي يعامله كخارجي (المروج {٥} ٤٤٢ ٦/ {٤} ٢٨ و٣). يرد لدى ابن العربي كشيخ الشروية (العواصم ٨٥، ٢ والصفحة التالية). ربما يستند كل منهما إلى نفس المصدر، ألا وهو تقرير مشكوك في صحته حول «ندوة» دعا فيها البرامكة سلسلة من الفقهاء ليتحدثوا عن مصطلح الحب (المزيد حول هذا في الفصل ت ١ .٣). يورد المسعودي مقتطفات من هذا النص في موضع آخر ويقدم هنا أيضا أبا مالك كخارجي ({٦} ٣٦٩، ٧/ {٤} ٢٣٧،٥)؛ ويعيد ابن العربي صياغته كما هو واضح في الموضع المذكور. من المنطقي عند ذلك أن نفترض أن تسمية الشروية الملغزة للطائفة مشتقة لديه من

---

(١) المقالة لدى الأشعري/ مقالات ٥١ وما يليها تتطابق حرفيا مع سابقتها حول شيطان الطاق (النص {٤} ١). هذا بحد ذاته غريب؛ لكني لا أرى إمكانية للتمييز بينهما من خلال افتراض.

(٢) أنظر الصفحة ٣٥٨ و ٣٧٤ وما بعدها؛ إضافة إلى النص {٤} ٦١.

(٣) مقالات ٤٣، ١٣ وما يليها.

(٤) قد يحاول المرء على ضوء نظرية الفعل لهشام بن الحكم أن يخلق التوافق بين الخبرين كما فعل مادلونغ في: الفقه الفلسفي الإسلامي ١٣٢. إلا أن هذا يجب أن يبقى في الوضع الراهن للمصادر افتراضا.

شُراة، لقب الخوارج. يرد هذا بالفعل لدى المسعودي، المصدر المذكور سابقا؛ وفي موضع مواز يسمى أبو مالك *الشاري* (عباس القمي، كنى ١١٧٤، ١٣). لا تحقق لنا التفسيرات الأخرى للنسبة تقدما أكبر (قارن السمعاني، أنساب {٧} ٣٢٧ والصفحة التالية وياقوت، معجم البلدان تحت كلمة الشراة). كتب المفيد مسائل سروية؛ إلا أن العنوان ينسحب على مدينة سارية في طبرستان (ماك ديرموت، فقه المفيد ٣٨ رقم ١٤٥).

٢.٢.٧.٣.٣.١.٢ هشام بن الحكم

أهم شخص من هذا الجيل، والذي نعرف عنه أيضا أكثر من غيره، هو **أبو محمد هشام بن الحكم**، مولى لكندة رغم أنه ولد في الكوفة إلا أنه نشأ في واسط[١]. عاد في ما بعد إلى الكوفة وعاش هناك مع بني شيبان حيث أصبح وكيلا لهم[٢]. بذلك أصبح جارا مباشرا لزرارة بن أعين الذي كان مرتبطا بنفس القبيلة. يجوز أن تكون له علاقات أخرى في المدينة ـ هذا خاصة إذا كان ابن اخيه عمر بن يزيد الذي ذكر لدى الكشي[٣] هو نفسه عمر بن يزيد بياع السابري الذي عرف جعفر الصادق وأصبح عن طريق أبنائه مهما للرواية الأمامية[٤]. كان مثل هذا يشتغل في مجال الأنسجة؛ كان يتجر بالخز. وكان العبادي عبد بن يزيد[٥] شريكا له؛ وقد وجد الجاحظ ذلك أمرا غير عادي[٦]. انتقل كلاهما لاحقا إلى

(١) النجاشي ٣٠٥، ٤ وما بعدها، الحلي، رجال ١٧٨، ٨ وما بعدها؛ المصدر فضل بن شاذان (المتوفى في سنة ٢٦٠/ ٨٧٤) الذي كان قد رأى بيت هشام في واسط (الكشي ٢٥٥ رقم ٤٧٥).

(٢) الطوسي، فهرست ٣٥٥، ١ وما بعدها؛ ابن النديم، الفهرست ٢٢٣، ـ ٤.

(٣) الصفحة ٢٥٦، ٣.

(٤) قارن بشأنه الكشي ٣٣١ رقم ٦٠٥، النجاشي ٢٠١، ـ ٦ وما بعدها والأردبيلي {١} ٦٣٨ وما بعدها. ينتمي هو الآخر إلى أولئك الذين تخلوا عن عبدالله بن جعفر. على المرء أن ينتبه إلى سلسلة الأسماء «غير الشيعية» (عمر بن يزيد لدى النوبختي ٦٦، ١٢، برينتيس، مذاهب الإمامة ٣٤ هو خطأ). ـ يصادف المرء حفيدا لهشام لدى الكشي ٤٥٩، ٣ وما بعدها.

(٥) أنظر بصدده الصفحة ٤٠٦ وما يليها.

(٦) البيان {١} ٤٦ وما بعدها؛ كذلك المسعودي، مروج {٥} ٤٤٣، ٦ وما يليها، {٤} ٢٨ رقم ٢١٩٣ =

بغداد، مرة أخرى لأسباب تجارية غالب الظن؛ كانت العاصمة قد تفوقت في مكانتها الاقتصادية على مراكز التجارة القديمة. فلا عجب أن يستقر في الكرخ؛ كان بيته يقع هناك في درب الجب بالقرب من قصر الوضاح الذي بني في عهد المهدي[1]. وكان مكتبه التجاري، الذي كان الآن منفصلا عن مكتب عبدالله بن يزيد، يقع عند باب الكرخ[2]. كان كما هو واضح رجلا ذا فضول ثقافي غير عادي. ليس لأنه جمع بين الفقه وعلم الحقوق[3]؛ فعل ذلك سابقوه ومعاصروه أيضا. استخدم أكثر من ذلك بصورة واسعة علوم الطبيعة؛ بذلك ترك بصمات أصابعه على الفقه الإسلامي المبكر بشكل مؤثر. أكد استقلاله في مواجهة هشام الجواليقي وشيطان الطاق؛ هاجم كليهما في كتابين منفصلين[4]. وهكذا لا يكاد يفاجأ المرء أن يكون يحيى بن خالد البرمكي الذي أصبح وزيرا في عام ١٧٠/ ٧٨٦ عند تشكيل حكومة هارون قد أدخله في حلقة محادثاته الفقهية[5]. يقال إنه

= وابن حزم، نكت العروس ٢٤٧، ١ وما بعدها، ترجمة سيكو دي لوسينا ١٤١ وما بعدها. إلا أن المسعودي يضيف أن هشاما رفض أن يزوج ابنته فاطمة من عبدالله بن يزيد لأنها «مؤمنة»؛ يتعلق الأمر في ذلك برواية ذات ميل شيعي. ـ تذكر مهنة هشام في مروج {٧} ٢٣٢، ٤، {٥} ٢١، ١٥ كحرّار. هذا لا يخلق صعوبة من حيث المعنى، لكنه بسبب متوازية لدى راغب الأصفهاني، حيث يرد *صاحب خز*، يجب تغييرها إلى *خزاز*؛ لا بد أن *حرار* تعني *صاحب حرير* (قارن مادلونغ، مقدمة عن أحمد الناصر، كتاب النجاة ٤، الهامش ٦). يرد في إصدارات أخرى خرّاز؛ ولكن لا يكاد المرء يعمل مع شريك في هذه المهنة. والأحرى استبعاد قراءة جزار التي وردت لدى ابن العربي، عواصم ٨٥، ٤.

(١) الكشي ٢٥٥ وما يليها مع ذكر دقيق للمكان؛ الطوسي، فهرست ٣٥٦، ٧ وما بعدها؛ ابن النديم ٢٢٣، ـ ٤. قارن بشأن قصر الوضاح اليعقوبي، بلدان ٢٤٥، ٧ وما يليها؛ ياقوت، معجم البلدان تحت الكلمة و Le Strrange، بغداد ١٩٨. ربما كانت بركة بني زرزر لدى الكشي هي نفسها بركة زلزل لدى ياقوت تحت الكلمة (المزيد حول هذا لدى ص. أ. العلي، بغداد {٢١} ٢٤).

(٢) بحار {١٠} ٢٣٥، ٦ وما بعدها. كان عبدالله بن يزيد يومذاك قد ذهب إلى اليمن كما يبدو (أنظر الفصل ١.٤.١.٢ من هذا الكتاب).

(٣) قارن قائمة العمل، هناك رقم ٢٩ ـ ٣٠. مارس بأعماله القانونية تأثيرا ضئيلا نسبيا.

(٤) المصدر السابق رقم ٦ ـ ٧.

(٥) ابن النديم ٢٢٣.

تناقش هناك مع عبدالله بن يزيد[١] والمعتزل ضرار[٢]. بذلك أخرج الشيعة من عزلتهم أكثر مما فعل شيطان الطاق الذي لم يترك الكوفة، استخدم الكلام لجعل رأيه يتمتع بنفس المكانة التي لرأي الفقهاء الآخرين. وقد كان هذا مناسبا لسياسة البرامكة الدينية. إلا أن لذلك مخاطره؛ تصور المصادر الإمامية مرة بعد أخرى كيف كان هشام يشعر بأنه معرض للأسئلة المحرجة من جانب الوزير أو من الخليفة نفسه الذي أصغى من وراء ستارة[٣]. هذه القصص هي بالطبع أدب، تعبير عن المخاوف التي كانت تطارد الشيعة؛ لم تكد توجد محاضر للمحادثات في قصر الوزير. لكنها رويت ـ أو على الأقل حفظت ـ انطلاقا من الخبرات بأن التجربة قد أخفقت فعلا؛ في سنة ١٧٩/ ٧٩٥ وضع الإمام موسى الكاظم تحت الحجز في بغداد[٤]. انسحب هشام بن الحكم عائدا إلى الكوفة حيث اختفى في بيت شخص يدعى بشير النبّال[٥]. توفي هناك «في الخفاء» كما يذكر ابن النديم[٦].

---

(١) المفيد، فصول {١} ٢٥، ـ ٤ وما يليها، ٢٧، ٢ وما يليها، بحار {١٠} ٢٩٤، ١ وما يليها رقم ٢.

(٢) المفيد، فصول {١} ٩، ٤ وما يليها،٩، ـ ٦ وما يليها، بحار {١٠} ٢٩٢ وما يليها رقم ١؛ المصدر السابق أيضا {٤٨} ١٩٩، ٨ وما يليها و {٧٢} ١٤٨ وما يليها رقم ٢٨؛ الششتري، مجالس المؤمنين ١٥٣، ٢١ وما يليها: حول *الإمامة*.

(٣) قارن مثلا المفيد، فصول {١} ٢٤ وما يليها، ٢٦، ٣ وما يليها، بحار {١٠} ٢٩٣، ١ وما يليها: حول الخلاف على الوراثة بين علي وعباس؛ يقال إن هشاما إستطاع أن ينسحب من المسألة بمهارة، باستشهاده بآية من القرآن. أقل وضوحا في الأعمال السنية (ابن قتيبة، عيون {٢} ١٥٠، ٣ وما يليها وتأويل مختلف الحديث ٥٩، ٩ وما يليها، ٤٨، ٨ وما يليها، ترجمة ليكومت ٥٤؛ عقد {٢} ٤١٢، ٥ وما يليها). روى المرء الشيء ذاته عن شيطان الطاق في ما بعد (أنظر الفصل ٢.١.٣.٣.٧.٢.١ من هذا الكتاب).

(٤) المزيد حول هذا في الفصل ت ١.٤.١.

(٥) بحار {٤٨} ٢٠٢، ـ ٨ وما يليها؛ قارن بصدد بشير النبال الذي روى عن جعفر الصادق الأردبيلي {١} ١٢٤ وما بعدها.

(٦) الفهرست ٢٢٤، ١ وفق الكشي ٢٦٢ ليس في بيت بشير النبال وإنما في بيت شخص يدعى ابن شرف؛ بحسب المصدر السابق ٢٦٧، ٣ في بيت محمد وحسين الحناط. ـ توجد حوله دراسة لعبدالله نعمة (هشام بن الحكم، القاهرة ١٩٥٩). تورد مواد المصادر السنية المألوفة دون نقد تأريخي، ولكن في تنظيم واضح. التلخيص الأفضل إلى حد بعيد حتى الآن يقدمه مادلونغ في إنسكلوبيديا الإسلام، الطبعة الجديدة {٣} ٤٩٦ وما يليها.

ساد الانطباع لدى رفاقه في العقيدة خاصة أولئك الذين سجنوا مثل الإمام[١] بأنه خان قضية الشيعة أو على الأقل عرض نفسه للنقد دون سبب، لأنه لم يستطع على أية حال أن يزيل الشكوك المستترة في أنه ذو ميول ثوروية. يروى أن الزيدي سليمان بن جرير الذي كان ينتمي فعلا إلى حلقة يحيى بن خالد أرغمه على أن يقر بأنه سيمتثل دائما لإمامه ـ وبالطبع أيضا إذا ما دعاه هذا إلى الانتفاضة؛ كان هارون قد حذر من يحيى بن خالد من قبل، تسمع إلى الحديث ثم اتخذ إجراءات شديدة[٢]. أن يتوجب على زيديّ بالذات التحفظ في تناول مثل هذا الموضوع أمر جرى إغفاله؛ سر المرء لامتلاك فرصة للغضب من الإخوة العصاة مرة أخرى[٣].
خفف المرء من كون هشام بن الحكم قد قطع من خلال انعدام المهارة صورة المتكلم الفائز دائما التي عرفها المرء عنه، من خلال القول إنه كان يومذاك مريضا مرض موت[٤]. ومن ناحية أخرى قيل إنه عزا مرضه إلى الصدمة التي عانى منها حين كان يومذاك مهددا بالإعدام[٥].

هذا التناقض هو المثال الأول فقط على الدرجة والطرق المختلفة التي غيرت بها صورته نتيجة للاتهامات المعروضة. لم تعد علاقته بالإمام خاصة واضحة. هنا من جهة أولئك الذين حاولوا أن يقدموا الدليل على أنه كان قريبا جدا من موسى الكاظم: يقال إن الإمام قد أودع عنده ١٥٠٠٠ درهم ليتجر بها[٦]؛ حين بحث عن شخص يقوم له بعمل ما خلال طقوس الحج، وجد هشام وحده مستعدا لذلك[٧]. لقد وشى به بدافع الحسد، جاء هذا التأكيد على لسان علي

---

(١) هكذا بحسب الفقيه علي بن ميثم (أنظر الفصل ب ٣.٢.٩)؛ حول هذا الكشي ٢٦٢ وما يليها.

(٢) الكشي ٢٥٨ وما يليها رقم ٤٧٧.

(٣) من المميز أن سليمان بن جرير استخدم مرة بعد أخرى الصيغة الزيدية للإمام المفروض الطاعة (قارن ٢٦١، ١١ وما يليها). يؤكد هشام مقابل هذا أن إمامه لن يعطي أمرا بالانتفاضة أبدا (٢٦١، ١).

(٤) يريد بالإحالة إلى هذا المرض ألا يبدأ المناقشة مطلقا (٢٦١، ٤ وما يليها). مهما يكن يروي تلميذه يونس بن عبدالرحمن القصة (أنظر بشأنه الفصل ٢.١.٣.٣.٧.٣.٢ من هذا الكتاب).

(٥) المصدر السابق ٢٥٨، ٢ وما بعدها.

(٦) المصدر السابق ٢٦٩ رقم ٤٨٤.

(٧) المصدر السابق ٢٧٠ رقم ٤٨٧.

الرضا[1]. زعم المرء من نفس السلطة من ناحية أخرى أنه سمع أن هشاما سحب الإمام موسى الكاظم معه إلى الهلاك من خلال كلامه[2]؛ كان هذا الرأي سائدا بقوة منذ زمن علي النقي (توفي في سنة ٢٥٤/٨٦٨)[3]. وأكثر من ذلك يقال إن علي بن حديد بن حكيم الأزدي من المدائن أيد عدم جواز الصلاة خلف أتباع هشام، وصادف بهذا تأييدا من الإمام التاسع[4]. وهكذا كان عليه، هذا ما رآه المرء، أن يلتزم بالمنع الصادر عن موسى الكاظم؛ يقال إن عبدالرحمن بن الحجاج أنذره أكثر من مرة[5]. نسي المرء في ذلك أن هذا المنع صادف في عهد الخليفة المهدي وكان يرجع إلى عقد سابق من السنين. وبالمناسبة فقد أشار أصدقاؤه إلى أن هشاما لم يكن مذكورا في قائمتهم للطائفة، واستخلصوا من ذلك أنه كان أكثر تحفظا من الآخرين[6].

كان الأخير حسن القصد أيضا لكنه مخطئ في الموضوع. فإن لم يذكر هشام هناك فذلك لأنه لم يكن في بداية الستينات قد اكتسب ملامح واضحة بعد على الأرجح. صحيح أنه ربما يكون قد لفت النظر في زمن جعفر الصادق من خلال ذكائه، لكن قيل إنه كان أصغر الفقهاء سنا[7]، وإذا كان يظهر في القصص المتعلقة بالموضوع كطفل معجزة يحسم المناقشة لصالحه، فإن هذا قد تلون دائما تلونا

---

(١) المصدر السابق ٢٧٠ رقم ٤٨٦.

(٢) المصدر السابق ٢٧٨، رقم ٤٩٦.

(٣) المصدر السابق ٢٦٨، ١٠ وما بعدها.

(٤) المصدر السابق ٢٧٩ رقم ٤٩٩. إلا أنه اعتقد هو الآخر بإمامة عبدالله بن جعفر على العكس من هشام (الأردبيلي {١} ٥٦٣ وما بعدها؛ لا شيء من هذا لدى النجاشي ١٩٥، ١٢ وما يليها).

(٥) المصدر السابق ٢٧٠ وما بعدها رقم ٤٨٨؛ كذلك ٢٧٨ وما بعدها رقم ٤٩٨. إضافة إلى هذا الفصل ١.٢.٧.٣.٣.١.٢ من هذا الكتاب.

(٦) المصدر السابق ٢٦٥ وما بعدها رقم ٤٧٩؛ ٢٦٩ وما بعدها رقم ٤٨٥. حول هذا تحفظ يونس بن عبدالرحمن، المصدر السابق ٢٦٧، ٤ وما يليها.

(٧) المصدر السابق ٢٧١ وما بعدها؛ كذلك الكافي {١} ١٧٢، ١ وما بعدها؛ المفيد، فصول {١} ٢٧، ٢٨/١٠، ـ ٧.

نموذجيا بقوة، حتى أننا يجب أن نتوقع أن ثمة ما نسب إلى شخصه لاحقا. ولا يحقق هذا أي كسب بالنسبة للتسجيل.

ينطبق هذا على المجادلة المذكورة مع السوري، الذي جعل الإمام فريقا كاملا من المثقفين يواجهونه في نفس الجلسة (أنظر الصفحة ٣٣٣ من هذا الكتاب). تروى القصة في روايتين مختلفتين على الأقل. النص لدى الكليني (الكافي ١ ١٧١، ٢ والصفحات التالية رقم ٤)، التي أخذها المفيد عنه (إرشاد ٢٧٨، ١ والصفحات التالية، ترجمة هوارد ٤٢٠ والصفحات التالية)، يسهب في سرد محاججة هشام بمحبة. يتجاوز العرض لدى الكشي هذا، لكنه يؤكد فوز هشام من خلال كون السوري المهتدي يصبح أحد تلاميذه؛ يقال إنه شوهد في ما بعد وهو يأتيه بالهدايا بدافع الامتنان (٢٧٧ وما يتبعها). ما يثير الشك خاصة أن الإسناد يمتد حتى هشام الجواليقي (٢٧٥، ـ ٤)، لكن هذا يظهر من جهة أخرى لاحقا في صيغة الغائب (٢٧٦)؛ يظن أن الرواية قد نقلت فقط من هشام الجواليقي إلى هشام بن الحكم. أخذها كُتّاب السيرة بعد ذلك بالطبع (قارن ابن النديم ٢٢٤، هامش ١؛ الأردبيلي {٢} ٣١٣ والصفحة التالية الخ). ـ على المرء أن يحكم على مناقشة هشام مع العجوز عمرو بن عبيد على هذا النحو أيضا. لا بد أن تكون قد حدثت في ١٤٣/ ٧٦٠ على أبعد حد وهي قد بنيت تماما على نموذج «موهبة شابة صاعدة تهزم استاذا ماهرا»؛ إنها مكتظة بما هو غير متوقع. أخذت المحاججة من كتاب لهشام (أنظر الصفحة ٣٧٨ من هذا الكتاب). قارن الكشي ٢٧١ والصفحات التالية رقم ٤٩٠؛ الكافي « ١٦٩ والصفحات التالية رقم ٣؛ مرتضى، الأمالي {١} ١٧٦، ١١ والصفحات التالية؛ المسعودي، المروج {٧} ٢٣٤ والصفحة التالية/ {٥} ٢٢ والصفحة التالية رقم ٢٩١٩ (بحسب كتاب المجالس لأبي عيسى الوراق) الخ». ـ لا تفصح إسنادات ترد بين حين وآخر بشيء عن علاقة فعلية مع جعفر الصادق (هذا مثل الكافي {٢} ١٩٢، ١٥؛ السيوطي، اللآلئ {٢} ٢٧٤، ٥ والصفحات التالية: عن أكل التراب المقدس، موضوع ايراني بحت).

ما يبدو أقرب إلى الثبات فوق هذه الأرض المترجرجة هو تاريخ الموت. رغم أن المصادر لا تقدم هنا أيضا صورة موحدة من النظرة الأولى على أية حال. يرى ابن النديم أن هشاما قد مات بعد وقت قصير من سقوط البرامكة، أي في ١٨٧/ ٨٠٣ أو بعد ذلك بوقت قصير؛ يسجل إلى جانب ذلك ملاحظة بأن البعض يرجع حتى إلى عهد المأمون، أي بعد ١٩٨/ ٨١٣[1]. يناسب هذا تاريخ دقيق يظهر كثيرا في أدب السيرة: ١٩٩/ ٨١٤[2]. يرجع بشيء من الثقة إلى معلومة للكشي قرأ المرء فيها تسعين بدلا من سبعين؛ حيث قصد هناك ١٧٩ بدلا من ١٩٩، يتضح من الإضافة: «في عهد هارون الرشيد»[3]. بذلك نكون تماما في السنة التي اعتقل فيها موسى والتي تقصدها جميع الطرائف التي ذكرت حتى الآن. حتى حين يرد أن سالم، مدير بيت الحكمة زار هشاما قبل شهرين من موته خلال سجن موسى[4]، لا يتناقض هذا مع البداية. قول ابن النديم «في خلافة المأمون مستنتج من ١٩٩؛ بعد فترة قصيرة من سقوط البرامكة، على العكس يُستقرأ من هذا أن هشاما يظهر حقا أكثر من مرة في جماعة يحيى بن خالد، ولكن لا يظهر أبدا مع علي الرضا أو الشخصيات المتأخرة الأخرى[5].

مما يثير الارتباك أيضا أن هشاما يرد لدى الأشعري كقطعي[6]، أي كشخص

---

(١) الفهرست ٢٢٤، ١.

(٢) الطوسي، فهرست ٣٥٥، ١ وما بعدها؛ النجاشي ٣٠٤، ١٥ وما بعدها، الحلي ١٧٨، ٦ وما بعدها؛ بجدتلي باشا، إيضاح {١} ٤٨، ١٦ وما بعدها (بحسب الجميع في بغداد وليس في الكوفة).

(٣) رجال ٢٥٦، ٢؛ هكذا أيضا في المقتبسات لدى عباس القمي، سفينة البحار {٢} ٧١٩، ٨ وما بعدها وآغا بتسورغ، داريا {٤} ٤٨٤، ٧ وما يليها. قارن أيضا القاضي عبدالجبار، تثبيت ٢٢٤ وما بعدها.

(٤) الكشي ٢٦٦ وما بعدها رقم ٤٨٠. سالم هي هنا كتابة غير جائزة لسلم؛ المقصود هو سلم أو سلمان الحراني (قارن بشأنه إيشه Bibliotheques ٣٩).

(٥) قارن أيضا تأملاتي في: Oriens ١٨ ـ ١٩/ ١٩٦٥ ـ ١٩٦٦/ ١١٥؛ كذلك مادلونغ في إنسكلوبيديا الإسلام {٣} ٤٩٧أ. بروزوروب، .Istor. Lit ٦٥ أورد التاريخ المعتاد ١٩٩. يقف سيزگين، تاريخ المخطوطات العربية ١/ ٦١٤ «ضد ١٩٠/ ٨٠٥». يُروى أن هشام علي الرضا اعتُرف به في حياة والده كإمام المستقبل (ابن بابويه، عيون أخبار الرضا {١} ١٨ رقم ٣).

(٦) مقالات ٦٣، ١١؛ كذلك المسعودي، مروج {٥} ٤٤٣/ {٤} ٢٨، ١١ ونشوان الحميري في النص {٤} ١٥، أ.

قبل موت موسى الكاظم (في سنة ١٨٣) كواقع. ولكن الأشعري وصف الشيعة الإثني عشرية ببساطة أيضا كقطعية، أولئك الذين أعتقدوا بأن كل إمام سمى خليفته من خلال نص[١]، ويدخل هشام ضمنهم عن حق؛ فقد كان هذا واحدا من الذين استبعدوا عبدالله بن جعفر كإمام[٢].

لا إشكال في الآخر أيضا من وجهة النظر التسجيلية في الوصية التي أرسلها موسى الكاظم إلى هشام. لا يتعلق الأمر بوصية أوصى بها على فراش الموت وإنما بتحذير ذي طابع زاهد، يمكن - إذا كانت أصلية - أن تكون قد وضعت في تاريخ سابق كثيرا. قُدم النص موثقا لدى الكليني للمرة الأولى (الكافي {١} ١٣، ٩ والصفحات التالية: كرواية لهشام بن الحكم نفسه)، ثم بعد ما يقرب من نصف قرن في *تحف العقول* لحسن بن علي الحراني (الصفحة ٢٨٦ والصفحات التالية؛ قارن حول المؤلف تاريخ المخطوطات العربية ١/ ٣٣٢) وأخيرا بالطبع في بحار الأنوار ({١} ١٣٢ والصفحات التالية: مع التعليق؛ قارن أيضا تاريخ المخطوطات العربية ١/ ٥٣٥). يستند التحذير إلى الدور الكبير للعقل في الفعل الإنساني؛ إلا أن الانتباه ينصرف إلى أن المرء لا ينبغي أن يستخدم الذكاء في *الكلام*. لا ينبغي للمرء أن يتوهم الكثير بشأن علمه (*التحف* ٢٩٧، ٧) ولا أن يختلط بالناس (٢٩٧، ١٣ والصفحات التالية)؛ الصمت دائما خير من الكلام (٢٩٦، ٥ والصفحة التالية). يلام هشام لأنه أعطى لهواه سلطة كبيرة على العقل (٢٨٨، - ٥ والصفحة التالية). يمكن لهذا أن يناسب عصر المهدي. إلا أن الأرجح أنه قصد الوشاية بعلاقته مع البرامكة، فالنص إذن كما هو الحال غالبا، وهنا أيضا، نسب إلى الإمام لاحقا. - الخاتمة تلفت النظر خاصة. هنا يواجه العقل كأساس: كان أول مخلوق خلق من ضوء الله على يمين العرش؛ ثم كان عليه كما يقول الحديث

---

(١) المصدر السابق ١٧، ١٠ وما يليها.

(٢) قارن النوبختي ٦٦، ١٤، القمي ٨٨ وما بعدها. يواجه شتروتمان مشكلة معقدة بهذا الشأن في: الإسلام ١٩/ ١٩٣١/ ٢٢١.

المعروف أن يري نفسه من الخلف ومن الأمام. بعد ذلك مباشرة «**خلق الله الجهل من ظلمة البحر الأجاج**» لكنه كان مكابرا ورفض أن يري نفسه من الأمام. يتقاتل العقل والجهل منذ ذلك الوقت؛ يساندهم ٧٥ من الجيوش متجسدة من خلال الفضائل والرذائل، (٢٩٩، ٧ والصفحات التالية). نسب هذا القسم الأخير لاحقا إلى جعفر الصادق أيضا (قارن البحار / ١٠٩ والصفحات التالية رقم ٧ اعتمادا على كتاب *الخصال* لابن بابويه).

اكتسب فكر هشام من خلال اللقاء مع الزنديق أبي شاكر الديصاني نكهة خاصة[١]. لم ينس الخصوم هذا سواء من داخل الشيعة أو خارجهم؛ يقولون إنه كان غلامه[٢]. بل يدعي القاضي عبدالجبار أنه يعرف أن هشاما اعتقل مع أبي شاكر الذي صلب في عهد المهدي، ولكن أطلق سراحه باعتباره مسلما بفضل شفاعات معينة[٣]. حاول أتباعه أن يتستروا على هذا: بحسب المصادر الشيعية لا يلتقي هشام مع أبي شاكر إلا ليناقشه؛ فهو مهما يكن قد كتب رد(ا) على الزنادقة[٤]. يفوز عليه أيضا بانتظام ـ ولكن ليس دون أن يكون قد استنصح جعفر الصادق قبل ذلك (وليس موسى الكاظم!)[٥]. لم يلفت النظر أن هذا غير متوقع مطلقا بسبب البعد الجغرافي. على العكس: القصص التي اختصم فيها الإمام نفسه مع أبي شاكر أو زنديق آخر كثيرة العدد؛ أفرغ هنا عتاد الجدل الثنائي كله[٦]. يوضع هشام من جهته في علاقة تلمذ مباشرة مع جعفر؛ يقال إنه كان في

---

(١) قارن بشأنه الفصل ١.٨.٥.١.٢ من هذا الكتاب.

(٢) قارن مثلا الكشي ٢٧٨ رقم ٤٩٧ أو الخياط، انتصار ٣٧، ٦ وما بعدها (النص {٢٢} ١١٥)؛ بوضوح كامل أيضا القاضي عبدالجبار، مغني {٥} ٢٠ (عن المسمعي). على شيء من الغموض ودون ذكر الأسماء الملطي، تنبيه ١٩، ١٢/ ٢٤، ١٤ وما يليها.

(٣) تثبيت ٢٢٥، ٦ وما يليها.

(٤) قائمة العمل رقم ٤. إلى جانب هذا أيضا دحض الثنويين (رقم ٣).

(٥) الكافي {١} ٧٩، ٣ وما يليها. (حول هذا الفصل ١.٨.٥.١.٢ من هذا الكتاب) و ١٢٨ وما يليها؛ بحار {٣} ٣٢٣ رقم ٢١؛ إيفانوف، Alleged Founder /٩٧ ابن القداح ٩٤ وما بعدها.

(٦) الكافي {١} ٧٩ وما بعدها رقم ٤؛ المفيد، إرشاد ٢٨١، ١٤ وما يليها، بحار {١٠} ٢١١، ٧ وما يليها (مع أبي شاكر). التبريزي، احتجاج {٢} ٧١، ١٥ وما يليها و ١٤٢، ٢ وما يليها، بحار {١٠}=

الأصل جهميًا واهتدى على يد الإمام[1]. لا يذكر ما الذي استهجنه الإمام بالتفصيل؛ إلا أنه يجوز لنا أن نفترض إذا كانت الجهمية قد اختيرت كصورة معاكسة، أن يفكر بالدرجة الأولى في تصور هشام عن الله. كان الجهميون من وجهة نظر متأخرة أعداء أشداء للتشبيه. لم يكن هشام كذلك كما عرف المرء؛ والفضل يعود إلى الإمام في أنه لم يكن كذلك. هذا بالضبط، مذهبه عن الله كـ«جسم» لا بد أن يكون قد أخذه في الحقيقة من أبي شاكر[2].

١.٢.٢.٧.٣.٣.١.٢ «علم الوجود»

لكن صورة الله هذه التي عرفناها متضمَّنة في نظام مصطلحات شامل أكثر مما هي لدى الجواليقي. وقد أوضح بريتسل[3] وباينس[4] العلاقات من قبل. لم يعرف هشام، مثله مثل أبي شاكر، ما هو عرضي؛ هناك فقط *أجسام* يمكن أن تظهر عليها *صفات* معينة[5]. لا ينبغي للمرء أن يترك المصطلحات تضلله فيساوي بين هذه الخواص والصفات بمعناها المألوف. لا تعتبر الألوان والمذاقات والروائح وما إلى ذلك صفات وإنما هي بدورها أجسام أيضا. إنها تشكل مع الجسم الذي نلاحظها فيه وحدة وهي مطابقة له[6]. ينطبق الشيء نفسه على سبيل المثال على أبعاد هذا الجسم، على طوله وعرضه وعمقه؛ هي الأخرى ليست شيئا يمكن

= ٢٠٩ رقم ١١؛ المصدر السابق ٢١٩ رقم ١٦ (مع ابن أبي العوجاء). التبريزي {٢} ٦٩، ٧ وما يليها؛ بحار {١٠} ١٦٤ وما يليها و ١٩٤ وما يليها (مع زنديق لم يذكر اسمه). الكافي {١} ٧٢، ٧ وما يليها (مع زنديق مصري اسمه أبو عبدالله عبدالملك). يجري تناول هذه المادة مرة أخرى من زاوية نظر نظامية في الصفحة ٤٥١ وما يليها؛ هناك أيضا روايات يزعم أنها نقلت من قبل هشام بن الحكم.

(١) الكشي ٢٥٦، ٣ وما يليها؛ كذلك ابن النديم ٢٢٤، الهامش ١، رقم ٥. تتناول الرواية لدى الكليني أيضا التعليم من قبل الإمام، الكافي {١} ٢٦٢، ١٢ وما يليها.

(٢) قارن أيضا مادلونغ في: الفقه الفلسفي الإسلامي ١٣٥، الهامش ٤٦.

(٣) مذهب الصفات ٣٨ وما بعدها و ٤٩.

(٤) مذهب الذرات ١٧ وما يليها.

(٥) النص {٤} ١٥، ف و ٣٢، أ.

(٦) النص {٤}، أ؛ كذلك ١٧.

وصفه منفصلا أو الدخول إليه، وإنما هو إنشائي بالنسبة له ولا يتحقق إلا فيه ومعه[١]. يفسر هشام علاقاتها ببعضها كمداخلة[٢]، هذا أيضا نموذج قد فرض عليه غالب الظن في حلقات المناظرة لدى أبي شاكر ثانية[٣].

لذلك لا يفاجئنا أن نسمع أنه عمل بمصطلح الـ «كمون» المقارب: يمكن للأجسام أن تكون خفية داخل غيرها. إلا أن الأمثلة التي تقدم لنا المستند الجامع الوحيد هي ساذجة حقا: يختفي الزيت في الزيتونة أو في بذور السمسم، والنار في حجر الزناد. فضلا عن ذلك ليس هذا رأي هشام وحده[٤]. لذلك لا نعرف ما إذا كان قد شرح لنا إذا كانت تحل مع الاختفاء المتغير وظهور بعض الأجسام على السطح، كما فعل النظّام لاحقا[٥]. من الثابت بالطبع أنه أوضح *تغاير* الأشياء عن بعضها من الأجسام نفسها وليس من عوارضها أو من صفاتها (بحسب تعبيره)، التي تتغاير بطرق مختلفة تبعا للأجسام المنفردة[٦]. هنا أيضا كان أبو شاكر قد سبقه[٧].

لقد أدخل الله في شرح التغييرات أكثر مما فعل النظام. على الأقل الاستعارات بشكل كبير، لم يفسر العجائب بمعنى الكلمة السائد في البلاد، فيزياويا وإنما فقهيًا: إن الله قادر على تحويل حبة خردل إلى جبل، أو بحسب المثال القرآني

---

(١) النص ١٠، ث؛ كذلك ٢٣، ت (حيث التعليق من أجل المقارنة).

(٢) النص ١٩، عن زرقان. يعرب الأشعري هنا عن تحفظ؛ لم يمكن تأكيد الخبر في زمانه. يبدو أن مدرسة هشام لم تتابع رعاية النظرية التي وسعها نظّام - وغيُرها - بعده بجيل، لكنها بالنسبة لهشام موثقة من خلال النص {٤} ٢٨، ب (أنظر الفصل ٢.١.٣.٣.٧.٢.٢.٢.٤ من هذا الكتاب).

(٣) أنظر الصفحة ٤٢٤ والتي تليها.

(٤) مقالات ٣٢٩، ١ وما يليها، النص {٢٢} ٤٨.

(٥) حول هذا الفصل ت ٣.٢.٢.٢.١.٣.١. صحيح أن هذا يرد في الموضع المذكور إلى جانبه، ولكن أيضا ليس كمفكر مميز في هذه النقطة مثل أبي هذيل.

(٦) النص {٤} ٣٢، ب و ٣٥، ت.

(٧) أنظر الصفحة ٤٣٧. يرجح التصور الشيعي أن هشاما أخذ تصور الكمون عن جعفر الصادق الذي استخدمه في مواجهة زنديق (بحار {٥٩} ٣٣٠ رقم ٣).

إنسان إلى قرد[١]؛ لكن لا تظهر هنا طبيعة كامنة على السطح. ولكن لا يظهر إلى جانب ذلك أيضا ما هو عرضي ـ استطالة أو عرض في حالة الجبل الذي يتخذ مقابل حبة الخردل هذه الأبعاد[٢]. الحجم معطى مع كل جسم؛ إنه لا يضاف اوتوماتيكيا. وهكذا فإن جسما ما هو في تمدده لا نهائي حقًّا، ولكنه في التصور قابل للقسمة إلى ما لا نهاية[٣].

مقابل هذا لا علاقة لذلك الذي سماه هشام «صفة» مع الخصائص الدائمة لجسم ما ولا يوضح أيضا تحول صفة طويلة الأمد إلى أخرى، الدفء إلى برودة مثلا[٤]. بل قُصد بذلك الحدث الآني: الوقوف والجلوس، الرغبة والرفض، طاعة الله أو الخطيئة، الإيمان والكفر كما يشرحها بأمثلته الخاصة[٥]. المقصود إذن *الفعل* أو كما أحب أن يقول «الحركة». استخدم هشام مثل زملائه الشيعة هذه الكلمة اصطلاحيا وبمعنى عام جدا كما يبدو. صحيح أن الأشعري يصيغ مذهبه كما لو كان ينسحب على «الحركة والأفعال الباقية»[٦]؛ لكن زرقان الذي يأتي هنا بالذات دائما بمادة خاصة يكشف لنا أن الحركة ليست نقيض السكون ببساطة. لا يبدو أن هشاما قد فكر في تصور السكون في هذا السياق. الحركة وحدها فعل أو تأثير[٧]؛ غير أنها قابلة للإثبات ولها واقعية معينة. إلا أن هذه الواقعية مختلفة عن واقعية

---

(١) قارن الآية ٦٠ من سورة المائدة؛ إنها تتناول ما يسمى المسخ. إضافة إلى هذا الفصل ٢.١.٣.٣.٧ من هذا الكتاب. يصادف المرء من قبل تحول العالم إلى ذرة خردل كنموذج لدى يوهانس فيلوفونوس وكذلك في الهند (قارن باينس في، Revue des Etudes Juives, Paris ١٠٣/١٩٣٧/٧، الهامش ٣٣، أعمال مجموعة {١} ٧، الهامش ٣٣).

(٢) النص {٤} ٢٢ ـ ٢٣. انتقد نظّام وجهة النظر هذه (النص {٢٢} ٧٩، ب)

(٣) النص ٢٠ ـ ٢١، إلا أنه في ٢١ مع نظام. لذلك فمن الممكن أن تكون قد تسربت هناك حججا متأخرة (قارن مثلا ٢١، ث مع {٢٢} ١٦).

(٤) سميت الحرارة «جسما» في النص {٤} ١٩.

(٥) النص ٣٢، أ، والتعليق حول الموضع. لم يقصد بالإيمان وعدم الإيمان هنا أيضا تصرف وإنما قرار آني؛ من الواضح أن الإيمان والكفر فُهما كاسم فعل تماما.

(٦) النص ٣٢، أ.

(٧) النص ٣٤، ب.

جسم ما: الجسم «شيء»، وهو موجود لذاته[1]، وعلى العكس فالحركة وبهذا كل «صفة» بوجه عام - هي فقط معنى[2]. لهذا لا يستطيع المرء القول إن الصفات هي مطابقة للجسم أو أنها تتخلله وفق طريقة *المداخلة*؛ صحيح أنها مرتبطة به ولا يمكن فصلها عنه، ولكن بطريقة لا يمكن تعريفها: *«لا هي هو ولا هي غيره»*، كما قال هشام بصيغة مرنة أخذها بدوره عن المتناظرين[3].

يبدو أنه عرضها متمثلة في فعل الإنسان خاصة. نحن نعرف أن هذا الفعل لا يوجد خارجنا وبحد ذاته؛ لكنه أيضا ليس نحن أنفسنا تماما، هذا يعني: إنه يتميز عن تجربتنا الأنوية الفعلية[4]. إلى جانب هذه الحجة النفسية كان لهشام حجة وجودية أيضا، بدت للجامعين ملفتة للنظر: لا يمكن للصفة أن توصف أو، كما يمكن أن يفهم، لا يمكن لخاصية أن تكتسب خاصية أو لمحمول نفسه أن يكون حاملا. لكن هذا بالضبط ما يحدث حين يقول المرء عن فعل أنه مطابق أو مختلف[5]. كان بديهيا أن يستخدمه المرء على ما هو عرضي[6]؛ كان

---

(١) النص ١٦.

(٢) النص ٣٣. حين يقول زرقان هنا إن السكون لم يكن لدى هشام حتى معنى (ت) فإنه يتبنى بذلك ملاحظة متشككة للأشعري (ث)؛ لكن هذه تُظهر بوضوح، أن الأشعري ببساطة، كما في الحالة المذكورة في الهامش ٦ أعلاه، لم يتوفر له مزيد من المواد الموثقة. من الواضح أن اطلاع زرقان كان جيدا وفرديا (هكذا مادلونغ في: الفقه الفلسفي الإسلامي ١٣٣، الهامش ٣٨). يطمس ابن حزم الفوارق في النص ١٧.

(٣) النص ٣٢، أ و ٣٦، أ. أنظر بشأن أبي شاكر الفصل ١.٨.٥.١.٢ من هذا الكتاب.

(٤) النص ٣٥، ب - ث، في مناظرة مع أبي الهذيل. قد تكون هذه المناظرة متخيلة؛ إنها تشترط أن هشاما كان جيد الاطلاع على فكر أبي هذيل (ج)، رغم أن هذا كان يومذاك شابا حقا (قارن أيضا الفصل ت ٢.١.٢.٣). لكن يجوز للحجج أن ترد في المكان الصحيح. يمكن التساؤل في كل الأحوال ما إذا كان يمكن أن تنسب بدلا من هشام إلى مدرسته.

(٥) النص ٣٦، ب و ٣٩، ح، بريتسل، نظرية الصفات ١٧. يتماس في ذلك أيضا مع أبي الهذيل (أنظر الفصل ت ٨.١.٣.١.٢.٣). على المرء أن يترك السؤال مفتوحا عما إذا كان قد أراد أن يقول بالفعل إن الصيغة «ليست مطابقة ولا مختلفة» تصف حالة معلقة، فهي لا تملك طابع الخبر وحده بنفس القدر مثل «مطابق» أو «مختلف» ليس فقط من منظور وجودي وإنما أيضا من الناحية المنطقية.

(٦) قارن النص {٢٢} ١٧٩، ب حول نظام؛ {٢٥} ٨، ب حول عباد؛ {٣٣} ٦، د و ٢٥، ت حول ابن كُلاب؛ والأشعري حول المعتزلة المتأخرين، مقالات ٣٥٨، ٥ وابن حزم، فصل {٣} ٨٨، ٢ وما =

أرسطوطاليس قد صاغه من قبل[١]. وكان هشام يعرف أنظمة «عرضية» وقد وقف كما نظن ضدها عن وعي.

٢.١.٣.٣.٧.٢.٢.٢ مصطلح الله

هذه المفردات ستستخدم الآن إجمالا على الله أيضا. الله هو «شيء ما» وهو موجود على هذا النحو؛ لكن «الشيء» هو «شيء» وهو دائما مجسد[٢]. كجسد يمكن لله أن يكون حاملا لـ «صفات» هي كما في الأشياء الأرضية ليست هي ذاته، ليست هي نفسه بعد[٣]؛ ليس لها وجود مستقل وهي في جوهرها حركة. يمكن للمرء أن يعكس هذا أيضا: لا يمكن للحركة أن تأتي إلا من جسم؛ وهكذا لا بد أن يكون الله جسما[٤]. أو مستخدمة بشكل آخر: لا يوجد شيء عدا الأجسام وفعلها. لكن الفعل هو فعل دائما؛ لهذا لا يمكن لله أن يكون فعلا. وإذن فهو جسم[٥]. وهكذا فقد كان هشام بعيدا جدا عن الأفكار الأرسطوطاليسية بأن الله كامل كمالا مطلقا. وقد هاجم في كتاب له أرسطوطاليس بشأن مصطلحه

= بعدها وكذلك ٨٩، ١٠ وما يليها. كقاعدة للمتكلمين بوجه عام مثبتة لدى ميمونيدس، دلالة الحائرين ٢١٠، ١٦ وما يليها؛ حول اللاهوت المسيحي إلياس فون نسيبس في: المشرق ٢٠/١٩٢٢/ ٤٣٠، ٨.

(١) Met، {٤} ٤. ١٠٠٧ ب ٢ وما بعدها.

(٢) النص {٤} ١٥، ح، عن الكعبي غالب الظن. يطرح الجامع الواقعة هنا كما لو كان «شيء» مصطلحا رئيسا يشمل الموجود/ مجسدا وغير الموجود/ غير مجسد. إلا أنه يناقض بهذا الشهادات الأخرى التي تفيد أن «شيئا» يعني فقط ما هو موجود/ مجسد، قائم بذاته (قارن النص {٤} ١٦ خاصة). فضلا عن هذا فإن الموضع تالف. قارن أيضا الجاحظ، حكمين في: المشرق ٥٢/١٩٥٨/ ٤٦٠، ٢ والأشعري، مقالات ٥٩، ١٢ وما يليها.

(٣) النص ٣٩، ث و ذ؛ ٤٠، أ.

(٤) البكري، سمط اللآلئ ٨٥٦، ٢ وما بعدها.

(٥) هكذا في رواية محددة للاتجاه جُعل فيها «المغالي» الكوفي يونس بن ظبيان (أنظر بصدده هالم، الغنوصية ٢١٧) يترك المرء يتحدث من موقف هشام؛ يقال إن جعفر الصادق (هو وليس موسى الكاظم!) قد رد منزعجا (الكافي {١} ١٠٦، ١ وما يليها؛ كذلك المفيد، فصول {٢} ١٢٠، ١٦ وما يليها، ٢٨٥، ١٠ وما يليها؛ بحار {٣} ٣٠٢ رقم ٣٦). في أماكن أخرى يفند الأمام في هذا هشاما نفسه (بحار {١٠} ٤٥٣، ٤ وما يليها). مصدر النصوص هو المحيط المعتزلي لعلي الرضا غالب الظن (أنظر الفصل ت. ٢.٢). أن يكون «المشبهون» قد أعتبروا كل ما هو فعّال جسدا فذلك ما يقوله القرقساني أيضا (أنوار ١٦٦، ١١ وما بعدها).

في *التوحيد* بالذات[١]، ويقال إن يحيى البرمكي، كما تدعي الاسطورة الشيعية المتأخرة، أخذ عليه نقده «للفلاسفة»[٢].

لكن الجسم محدد دائما[٣]؛ تظهر مجادلة نموذجية سجلها ابن قتيبة بسبب طابعها الديالكتيكي المتطرف كيف يريد أحد أتباع هشام أن يرغم معتزليا أن يستنتج من هذه البديهية المقبولة لديه أيضا أن الله «شيء»، وأنه عندئذ لا بد أن يكون نهائيا بالمعنى المكاني[٤]. الموجود، كما قال شيطان الطاق من قبل، ثلاثي الأبعاد؛ هذا ينطبق على الله أيضا، وإلا لما كان موجودا[٥]. من المنطقي أن يطرح السؤال كيف يتصور هشام هذا. هنا تختلف التقارير. يرميه الخصوم بالتهافت؛ يقال إنه، كما في ملاحظة ساخرة لنظّام (يعيدها المرء مذ ذاك طائعا)، مثل مواقف مختلفة في السنة نفسها[٦]. دافعت مدرسته التي ظلت قائمة عبر أجيال، عنه ـ تحت وطأة ضغط الجدل المعتزلي كما يظن ـ ضد تهمة «التشبيه»[٧]. حاول الشريف المرتضى، وهو شيعي ومعتزلي في نفس الوقت، حصر كل شيء في قضية اصطلاحية، استخدام مصطلح الجسم ونسب تبعات التشبيه السيئة إلى الجدل المعتزلي لنظّام وحده؛ وقد انتشرت هذه من خلال ريشة الجاحظ[٨].

يُظهر هشام بالفعل ميلا واضحا للتسامي. ليس لله بحسب رأيه مظهر، ليس له أعضاء[٩] ولا أيضا هيئة أو صورة بالمعنى الذي فهمه هشام الجواليقي[١٠]. جسم

---

(١) قائمة العمل رقم ٩.

(٢) الكشي ٢٥٨، ٧ وما بعدها.

(٣) النص {٤} ١٠، ب و ١١، أ.

(٤) النص ١٨.

(٥) النص ١٠ ض.

(٦) النص ١٠، ك ـ ل والتعليق على الموضع.

(٧) النص ١٢، خ ـ د. كان الكعبي قد قبلها (النص ١٣، أ؛ كذلك ج).

(٨) الشافي في الإمامة ١٢، ١٦ وما يليها و ١٦، ٢١ وما يليها.

(٩) أن يكون المرء قد اعتبر هذا مميّزا يُستقرأ من الطرفة التي رويت في حضور صاحب بن عباد (التوحيدي، أخلاق الوزيرين ٢٣٣، ١ وما يليها وإمتاع {٣} ١٨٩، ٣ وما يليها).

(١٠) ولكن قارن النص ٣، ح.

ليس كلمة مرادفة لهيئة وإنما هو تجديد في المصطلح يرتبط به تجريد كبير[١]. لقد تعرف الشيعة أنفسهم على هذا الفرق[٢]؛ وهكذا لم تنطلق الأسطورة دون وجه حق من أن تأثير أبي شاكر في علم الوجود العام أثّر أيضا في صورة الله[٣]. إلى هذا الحد يصح ما أكدته المدرسة لاحقا مرة بعد أخرى من أن الله جسم *لا كالأجسام*[٤] أو شيء لا كالأشياء[٥] لا تنسب إليه هيئة وإنما يراد أن يعبر فقط عن إثبات وجوده[٦].

من جهة أخرى لم يكن التشبيه في محيطه شيئا مستنكرا. كان لهشام تصور ملموس حقا عن طريقة التعامل مع ثلاثية أبعاد الله. لله، كما قال، نفس الطول والعرض والعمق[٧]؛ أي أن له شكل مكعب أو كما يعبر عنه قاسم بن إبراهيم، جسما بست واجهات[٨]. أراد هشام أن يؤكد كمال هذا الشكل بصورة عامة، بمعنى جسم إفلاطوني؛ فالأشعري يضيف إلى ذلك أن أتباعه فهموا تساوي الحجم بالمعنى المجازي فقط[٩]. يتأكد هذا من خلال كون الصور التي يوضح

---

(١) البزدوي، أصول الدين ٢١، ٩ وما بعدها.

(٢) مقالات ٣٤، ٥ وما بعدها و ٢١٠، ١ وما بعدها؛ كذلك الفصل ٣.٣.٧.٣.٣.١.٢ من هذا الكتاب.

(٣) أنظر الصفحة ٣٥٥ من هذا الكتاب.

(٤) النص {٤} ١٠، م؛ ٢، خ؛ كذلك ١٠، ع و ١٣، أ. كذلك أيضا الكليني، الكافي {١} ١٠٦، ١٣ وما يليها، المفيد، فصول {٢} ١٢٠، ١٢ وما يليها، ٢٨٥، ٥ وما يليها والطبرسي، احتجاج {٢} ١٥٥، ـ ٨ وما يليها (في ذلك يرفض هذا نفسه من قبل الإمام موسى الكاظم)؛ حول هذا الآن، رغم أنه مرتبك إلى حد ما، محمد رضا الحسيني في: تراثنا ٥/ ١٤١٠ د، العدد ٢/ ٧ وما يليها. يفترض مادلونغ أن هشاما نفسه كان قد طور هذه الصيغة (قارن الفقه الفلسفي الإسلامي ١٢٢).

(٥) هكذا لدى الكشي ٢٨٤، ـ ٤ وما يليها؛ إضافة إلى هذا الفصل ٣.١.٧.٣.٣.١.٢ من هذا الكتاب.

(٦) النص ١١، د؛ كذلك القرقساني، أنوار {١} ١٦٨، ٤ وما بعدها. كان أحد الكراميين قد دافع في زمن التوحيدي عن مذهب هشام في حضور صاحب بن عباد بأن ما هو غير مجسد غير متصور (أخلاق الوزيرين ٢٢٩ وما يليها). قارن حول الكل گيماريت أيضا، Livre ٥٣٢، الهامش ١٥٨.

(٧) النص ١٠، ت.

(٨) قارن مادلونغ، قاسم ١٤٦.

(٩) النص ١٠، ج. إذا كان قد ورد لدى نشوان على الضد من المصادر الأخرى أن الله هو جسم ليس طويلا ولا عريضا (النص ١٥، أ ـ ب) فإن هذا تصميد لاحق ربط بهذه النقطة.

بها تصوره لا يمكن أن تتفق مع هذا الوصف الهندسي. صحيح أنها تناسب السبيكة التي قارن بها الله أحيانا[١]، ولكنها لا تناسب البلور[٢]، الذي يجري الحديث عنه في مكان آخر، ولا تناسب مطلقا اللآلئ الكروية التي تلمع من جميع الجهات[٣]. يرد عن الكرستال في متوازية أنه *مستدير* تماما ويبدو متشابها من كل موضع يقترب المرء منه[٤]. ما يراد التعبير عنه هنا هو المثالية؛ قد يكون الجسم مستديرا أو مضلعا، إنه في كل الأحوال متناسق.

كان هذا هو المقصود أيضا من قول هشام الذي تتناقله الألسن بكثرة، حجم الله سبعة أشبار، ولكن بحسب قياساته وليس قياساتنا[٥]. كانت سبعة أشبار يومذاك هي حجم إنسان عادي (حوالى ١،٥ مترا، كما هو اليوم في اليمن)، لذلك اختار هشام هذا الرقم[٦]. ولكن لا يعرف أحد كم حجم الشبر الإلهي. الله لا كالأجسام، ولكنه ذو شكل مثالي مثل إنسان مكتمل النمو. حين يدعي أبو الهذيل أنه قد أغرى هشام بهذا التثبيت، سيكون جبل أبي قبيس عند مكة له حجم أكبر من الله، فإن هذا لا يكاد يكون أكثر من نصر ديالكتيكي، إن لم يكن مختلقا على كل حال[٧].

كان ثمة شيئان جوهريان إلى جانب مثالية الصورة: جميع الأجسام المستخدمة في المقارنة مضيئة وجميعها مصمتة. ليس ثمة شك في أن السبيكة استخدمت لأنها ذات بريق؛ الهيدروغرافيون على حق حين يضيفون بين حين وآخر شارحين

(١) النص ١٠، ح و ك؛ ١١، ث؛ ١٢، ث؛ ١٥، ج.
(٢) النص ١٠، ك.
(٣) النص ١٠، خ؛ ١١، ث؛ ١٥، ج.
(٤) النص ١٢، ج.
(٥) النص ١٠، ل مع تعليق؛ كذلك ١٢، ت و ١٣، ب. قارن بوجه خاص الأشعري، مقالات ٢٠٨، ١٥ وما يليها.
(٦) القاضي عبدالجبار، فضل ٢٦٢، ـ ٥: لأناه أوسط الأقدار.
(٧) النص ١٠، ط. مختلف قليلا لدى عبدالجبار، فضل ٢٦٢، ـ ٦ وما يليها.

أنه من فضة[١]. إنه يشع ضوءا ساطعا، كما يقال هذا عن اللؤلؤة أيضا[٢]. استشهد هشام هنا مثل معاصريه بآية النور؛ في موضع منعزل إلى حد ما لدى المقدسي يرد طبقا لهذه الصورة أن النور الإلهي يضيء مثل مصباح[٣]. قد يفترض المرء أن الأشعة الصادرة عن الله جزء من «حركته» أيضا؛ فمن خلالها يتعرف على ما تحت الأرض. إنها أقوى من أشعة الرؤية التي تنطلق من العين البشرية؛ إنها تستطيع أن تخترق الأرض وتلمس الموضوعات المرئية. هكذا ينشأ العلم الإلهي، الذي كما رأينا هو «حركة» وحسب[٤]. لكن الله يضيء من نفسه؛ لا يحتاج مطلقا إلى صفات منفصلة.

الإصمات جوهري لأن الله واحد؛ يتطلب *التوحيد* ألا يكون الجسد الإلهي «أجوف أو مخرماً[٥]». ربما كان هذا موجها من الناحية الجدلية ضد التصورات التي كانت شائعة في نفس الفترة بين السنة في واسط القريبة[٦]: ليس الله صورة إله مثل تمثال مجوف من البرونز. الإنسان مجوف وعليه لذلك أن يأكل ويشرب؛ لا يحتاج الله إلى هذا[٧]. إلا أن كل شيء يؤكد أن هشاما طور هذا تأويلا أيضا مثل أولئك الذين انتقدهم، من سورة الإخلاص التي استقرأ المرء منها *التوحيد* منذ القدم[٨]. كانت صفة المصمت تفسيرا للصفة الإلهية الصمد التي وردت هناك؛ ثمة شهادات كثيرة على هذه المعادلة بالنسبة للمذهب الشيعي أيضا[٩]. يقال إن هشاما وصف

---

(١) قارن التعليق على النص ١٠، ح.

(٢) النص ١٠، ح - ظ الخ؛ إضافة إلى ١٥، ت.

(٣) النص ١٢، ذ مع تعليق. ربما يكون هذا تطورا لاحقا؛ ينسب لدى الأشعري مفهوم مشابه (مطابق؟) لـ «الضياء الخالص» كمصباح إلى مجموعة أخرى مجهولة من الروافض (مقالات ٣٤، ١٣ وما يليها).

(٤) النص ١٠، غ - ف؛ عن هذا في الفصل ٢.١.٣.٣.٧.٢.٢.٤ من هذا الكتاب.

(٥) النص ١١، ب و ج؛ ١٥ ث.

(٦) أنظر الفصل ب ٣.٣. إنه ممكن دائما بالطبع أن يكون الجامعون قد أوجدوا التناقض.

(٧) بحار {٦٦} ٣١٢ وما بعدها رقم ٢: رواه زرارة كقول لمحمد الباقر.

(٨) أنظر الصفحة ١٠ ح والتي تليها من هذا الكتاب و ٢٣٨؛ بتفصيل حول هذا الفصل ث ١.١.

(٩) مثلا بحار {٣} ٢٢٠ رقم ٧ و ٩؛ ٢٢٨ رقم ١٧. قارن حول مجسِّمة بوجه عام ابن تيمية، تفسير سورة الإخلاص ٥٦، - ٧ وما يليها؛ گيماريت، Noms divins ٣٢٢. يقف الكليني موقفا شديد المعارضة،=

الله كجسم *صمدي نوري*، «جسم متماسك من النور»، كما جاز لنا بعد ذلك أن نترجم[١]. كتب كتاب التوحيد[٢]؛ يظن أن هذه هي أفكار أوردها هناك.

لم يعق تصور إصمات الله هشاما كما هو واضح من قبول تفسير معين كما فعل بشأن الأجسام الأرضية أيضا. صحيح أن مصطلح مداخلة في هذا السياق لا يدعمه إثبات، لكننا نسمع أن لله لونا وذائقة إلى آخره، وأن هذه الأشياء متطابقة مع بعضها ومعه[٣] ـ وليست «صفات» مجردة، كما نعلم ـ . هو نفسه لون كما يرد لدى الأشعري، وحين يرسل أشعته إلى الأرض فإن هشاما لم ينكر الاختلاط حتى هناك[٤].

أن يكون لله لون وذائقة وما إلى ذلك يعني منذ الآن أنه يمكن إدراكه بالحواس. من هذه الناحية فإن معرفة الله «ضرورية»؛ إنه يهديها لمن يشاء[٥]. إلا أن المقصود هنا هو التجلي الضوئي الذي يمنحه للمؤمنين في الآخرة؛ لم تكن الرؤية الإلهية مشكلة لهشام[٦]. يحتاج المرء على الأرض إلى التفكير[٧]، وفي هذا تثبت التطابقات في البنية الوجودية فائدتها: الأجسام الأرضية هي بسبب شبهها بالله صالحة للـ «دلالة» عليه[٨]. فكر هشام عندها فيما يبدو في أكثر من مجرد إثبات وجود الله[٩]؛ أمكن التحدث عن «صورته» أيضا من خلال افتراض تجسد مثالي.

= الكافي {١} ١٢٤، ٢ وما يليها؛ قارن أيضا بحار {٣} ٢٢٣، ٦ وما يليها.

(١) الكافي {١} ١٠٤ رقم ١؛ ابن بابويه، توحيد ٥٧، ـ ٥ وما بعدها.

(٢) قائمة العمل رقم ١.

(٣) النص {٤} ١٠، د ـ ز.

(٤) نفس المؤلف، ف.

(٥) الكافي {١} ١٠٤، ٦ وما يليها؛ كذلك بحار {٣} ٣٠١ رقم ٣٥ عن كتاب التوحيد لابن بابويه.

(٦) هكذا ابن الداعي، تبصرة ١٧٤ وما بعدها، حيث يستخدم أبو بصير أيضا للرؤية بالأبصار. قارن عنوان الكتاب في قائمة العمل رقم ٩.

(٧) النص ٤٨.

(٨) النص ١٠، ظ.

(٩) بحسب ابن بابويه، توحيد ١٩٧، ١١ وما يليها، بحار {٣} ٢٢٩ رقم ١٩ فإنه قد تعلم من جعفر الصادق إثبات الله من اتصال التدبير وتمام الصنع. المزيد حول هذا في الفصل ٢.١.٥.٨.٣ من هذا الكتاب.

ولكن حتى في هذا التجسد لا يستدل على حقيقة الله الفردية؛ لله، كما نسمع، *ماهية* لا يعرفها سواه[1]. يبدو أن هشاما ميز لدى الله بهذا بين *الماهية والأنية* الوجود المجرد، كما نعرفه عدا هذا من محيطه الكوفي[2] وكما نسبه النقل الشيعي إلى محمد الباقر[3]. وهو قد بقي بالمناسبة مخلصا لأسسه في إدراك الله والخلق بمصطلحات متوازية بصورة مطلقة؛ نستطيع أن نبرهن على تمييز الأجسام الأرضية أيضا في موضع آخر[4]. كلما تمسكت مدرسته بصيغة جسم *لا كالأجسام* كلما تراجعت عن فرضية التشابه بين جميع الأجسام[5].

مع التجسيم طرحت أيضا مشكلة الفضاء. لا يمكن أن يوجد فراغ بالنسبة لهشام؛ إنه ببساطة غير موجود. يوجد هناك الهواء حيث نرى فضاءات فارغة؛ وهو جسم دقيق[6]. وعلى العكس فخارج العالم لا يوجد شيء، لا يوجد فضاء

---

(١) إبن الجوزي، تلبيس إبليس ٨٣ وما بعدها؛ حول الماهية كـ «حقيقة فردية» أنظر الفصل ٢.١.٣.٣.٧.٢.٢.٥ من هذا الكتاب.

(٢) أنظر الفصل ٢.١.١.٧.٣.٤ من هذا الكتاب.

(٣) بحار {٣} ٢٢٢، ـ ٤ و ٢٢٤ (ماهية)؛ ٢٢٤، ـ ٧ (أنية). كذلك بالنسبة لجعفر الصادق (الكافي {١} ٨٤؛ بحار {١٠} ١٩٧، ٣ وما بعدها، رواه هشام!).

(٤) النص ٢٦، ح ـ د؛ حول هذا في الصفحة ٣٦٩ من هذا الكتاب. من المعروف أن المصطلحين أدخلا إلى الفلسفة في ما بعد. فقد ورد مصطلح أنية هناك في كتاب المنطق المختصر لابن بهريز الذي ألفه للمأمون (هناك في الصفحة ١٠٩، ١٦ DĀINIŠPAŽŪH قارن بصدد التطور اللاحق فرانك في: Cahiers de Byrsa ٦/ ١٩٥٦/ ١٨١ وما يليها؛ ايندريس، Proclus Arabus، ٧٧ وما يليها؛ ك. هاين، تعريف ومقدمة ٥٩). أيّد ايندريس قراءة أنية المستخدمة في المصادر الثانوية بدلا من إنية؛ قارن خاصة الصفحة ٨٦ وما بعدها بصدد الموضع في *الألفاظ المستعملة في المنطق* لفارابيس، الذي استخدمته نفسي في التسجيل في العصر الإسلامي المبكر ١٤٩ كحجة لصالح الإنية. يُستقرأ من الوثائق التي أرفقتها ث. دالفيرني في دراستها الطليعية في Mélanges Gilson ٥٩ وما يليها (هناك في الصفحة ٧٨ و٨٨) أن المترجمين اللاتينيين المتأخرين أيضا انطلقوا من أنية.

(٥) النص ١٠، ع و ١٣، أ.

(٦) النص ٣١، ب. حول هذا في الصفحة ٣٦٦ من هذا الكتاب؛ كذلك الكشي ٢٦٨، ٤ وما بعدها، حيث يرد أن زرارة الذي لم يكن قد واجه هذه المشكلات الميتافيزيقية بعد، لم يعط للهواء وجودا. نشأ عن هذا خلاف مدرسي جعل المرء جعفر الصادق في ما بعد يستنكره ويعتبره غير ذي فائدة (بحار {٥٧} ١٨٢، ـ ٨ وما يليها و {٥٩} ٣٤١ رقم ٨). ربما يكون قد انتعش من خلال كون أبي الهذيل أيضا قد أنكر تجسد الهواء (قارن النص {٢١} ٣٢؛ كذلك ٧٢، ت).

أيضا يستطيع المرء فيه واقفا في نهاية الأرض أن يمد يده[1]. وهكذا فللّه أيضا مكان معين يشغله في اتجاه معين[2]. هذا هو ما يسميه بلغة القرآن عرشه؛ حين يملأ الله مكانه فهذا يعني أنه يشغل نفس الفضاء الذي يشغله عرشه بلمسه هذا العرش[3]. جرى الخلاف على ما إذا كان أكبر من هذا[4] أم أنه لا يمتد خارجه[5]؛ أعمل المرء الفكر طويلا حول مثل هذه الأسئلة عند الشيعة[6]. ما إذا كان هشام قد اعترف بأن الله يمكن أن يترك هذا المكان مرة فهو أمر يتوجب على المرء تركه، رغم أن أبا الهذيل يدعي أنه سمع منه: يجلس الله ثم يقوم ثانية، يأتي ويذهب[7]. ولكن ربما كان قد سخر من مذهب الحركة لهشام؛ فرغم أن كل فعل إلهي هو حركة، ولكن ليس بمعنى الحركة التي تعني تغيير المكان[8]. ما يتحرك هو غالب الظن ليس كتلة الضوء للجسم الإلهي وإنما أشعتها. وهي يمكن أن تصل إلى كل مكان بلا شك؛ فهي كما رأينا الوسيط للعلم الإلهي. من هذه الناحية يمكن أن تكون حتى الصياغة غير المعقولة لدى المقدسي من أن الله موجود في كل مكان و(مع ذلك) له مكان، صحيحة[9]. هذا المكان، أي عرشه، ليس أبديا مثله، إنه نشأ أولا من خلال «حركة»، فعل إلهي. كان الله في البدء في

---

(١) قارن المناقشة مع مومباد لدى ابن قتيبة، عيون {٢} ١٥٣، ١ وما يليها، عقد {٢} ٤١١، ١٤ وما يليها. يتفق مومباد في هذا الافتراض مع هشام؛ اقتبس هشام هنا أيضا. حول هذا بوجه عام الأشعري، مقالات ٤٣٣، ١ وما يليها و المفيد، أوائل المقالات ١١٠، ٨ وما يليها.

(٢) النص {٤} ١٣، ت.

(٣) النص {٤} ١٠، ش.

(٤) ينسب الجويني (الشامل ٢٨٩، ٣ وما بعدها) هذا الرأي إلى هشام.

(٥) هكذا بحسب رأي أحد أتباعه في مقالات ٢١١، ١، ربما تكون هذه المعلومة مستنتجة من ملاحظة أبي عيسى الوراق في النص {٤} ١٠، ن. ما يدعيه الأشعري في المقالات ٢١٠، ١٥ وما بعدها عن هشام نفسه يقترب كثيرا من هذا.

(٦) قارن مثلا بحار {١٠} ١٩٨، ـ ٥ وما يليها.

(٧) النص {٤} ١٠، ص.

(٨) النص ١٣، ث و ٣٨، ب.

(٩) النص ١٤. إلا أنه من المحتمل أن يكون الأمر هنا مجرد سوء فهم أو أن النص تالف.

لا مكان؛ إنه خلق لنفسه المكان[1]. أن يكون هذا قد حدث من خلال حركة، فربما كان المرء قد قدم له الحجة بأن الحركة تسمح أولا بالتمييز بين نقاط معينة في المكان ؛ أشعته موجهة ولها هدف.

لهذا فمن المنطقي أن يفترض أن المكان محدد (أنظر الصفحة ٣٦٧). ترجع التجربة الذهنية الناجمة عن هذا، عما إذا كان ثمة من يستطيع عند حدود الكون أن يمد يده أو عصاه في الفراغ إلى أرشيتا من تارينت، صديق لأفلاطون (قارن أ ٢٤ ث ديلسكرانس) وتقتبس لدى لوكريتس (De rerum natura ٩٦٣ _ ٩١١). الأجوبة التي وجدها المرء لدى الأنتيكا كانت مختلفة جدا (قارن يامر، مشكلة المكان ٨ والصفحات التالية؛ ماتر، الفضاء والحركة ١٢٥ والصفحات التالية؛ جي كريمر، الفلسفة في فترة النهضة الإسلامية ١٨٥ والصفحة التالية). انشغل جون لوك أيضا بالمشكلة (غلاديغو في: سحر الاسطورة ٦٩ والصفحة التالية). حول أرشيتاس أنظر أيضا الفصل ت ٣.٢.٢.٢.١.٥.٢ من هذا الكتاب.

٣.٢.٢.٧.٣.٣.١.٢ أسئلة في علم الطبيعة

لا عجب بعد كل هذا أن يكون هشام قد شغل ذهنه بمسائل تتعلق بالعلوم الطبيعية؛ كان هذا بالمناسبة مفروضا أيضا في أوساط المناظرات التي انغمر فيها. كان يشعر بأنه قوي بما يكفي ليجادل بمخطوطة خاصة به ضد *«أصحاب الطبيعة»*[2]. يشرح عدم سقوط الأرض باستمرار رغم ثقلها بوجود جسم يدفعها من الأسفل ويبقيها معلقة من خلال اتجاهه الصاعد الذي يطابق ثقلها بالضبط؛ لا بد أن يكون جسما إذا ما وجد «عالم» تحت الأرض على الإطلاق[3]. لكن لا حاجة للمرء أن يتصور بشكل أولي أن هذا الجسم مادي؛ يذكر هشام كمثل على الجسم ذي الاتجاه الصاعد النار والريح. كان الصعود في هذا أكثر من مجرد

---

(١) النص ١٠، ١. يتماس هذا مع تكهنات يهودية (قارن فولفسون، فلسفة {١} ٢٤٧ وما يليها و الفصل ث ١.٢.٢ من هذا الكتاب).

(٢) قارن قائمة العمل رقم ٥. أنظر بشأن أصحاب الطبائع الفصل ب ٢.٢.١.٥.

(٣) النص {٤} ٢٩. أنظر حول سياق المشكلة الفصل ت ٣.٢.١.٣.١.٥.

«حركة» وصفة؛ إنه قوة باطنية مستديمة. ربما رأى هشام في هذا تأثير تلك الخفة التي تخللت نفسها هذا الجسم كما فعلت مع النار أو الريح؛ يظن أن نظّام حاجج هكذا على الأقل[١].

نستطيع أن نستنتج أن هشاما قد جهد مثل نظّام في استخدام نموذج المداخلة من نظريته حول الزلازل:

كان يقول «**إن الله سبحانه خلق الأرض من طبائع مختلفة يمسك بعضها بعضاً فإذا ضعفت طبيعة منها غلبت الأخرى فكانت الزلزلة وإن ضعفت أشد من ذلك كان الخسف**»[٢]. ربما تكون «الطبائع» في غير محلها من الناحية الاصطلاحية وربما تكون قد أدخلت من قبل الجامعين؛ المقصود هو الأجسام. فبهذا يمكن تفسير ما يلي بأبسط الطرق: إذا ما ازداد ضعف أحد هذه الطبائع مقابل الآخر لا تحدث فقط زلازل وإنما كسر[٣]. وهكذا فقد تفتت هنا ما هو جسم أو ضُغط تحت هذا الموضع. وحين شرح هشام المطر من خلال دورة الماء فلعله قد فكر في *مداخلة*؛ اختلاط الماء بالهواء. إلا أنه لم يكن متأكدا من الأمر؛ يبدو لأولئك الذين غالوا في رؤية تأثير قوانين خاصة، أنه أقر بأنه ربما كان الله قد خلق المطر في الهواء أولا[٤]. فلم يرد المطر في القرآن أبدا وإنما ورد دائما *مطر*[٥].

٢.١.٣.٣.٧.٢.٢.٤ نظرية الإدراك

استخدم هشام نموذج المداخلة في الآخر لشرح أنواع معينة من إدراك الحواس أيضا[٦]. عند السمع والشم والتذوق تتخلل عناصر من الموضوع المدرك أعضاء

---

(١) أنظر الفصل ت ٣.٢.٢.٢.١.٣.٣.
(٢) النص ٣٠، أ ـ ب.
(٣) النص ٣٠ ت.
(٤) النص ٣١، أ.
(٥) استشهد الجباعي بالآية ٩٩ من سورة الأنعام في دعم رأيه بأن المطر لا ينشأ عن البخار الصاعد وإنما يسقط من السماء مباشرة (فخرالدين الرازي، مفاتيح الغيب، المجلد الثامن ١٠٥ وما يليها).
(٦) قارن حول هذا وما يليه النص ٢٨.

الحس. يعتقد أن ثمة تأثيرا للهواء هنا؛ عرف هشام المصطلح واستخدمه[١]. إلا أنه لا يتحدث عن هذا؛ يفترض أن الظاهرة معروفة. ترِد نظريته في إدراك الحواس في رواية؛ وهي تتألف من عدة مكونات مختلفة[٢]. من المنطقي أن يوضح خبرة اللمس من خلال التماس (*المماسة*). وعلى العكس فهو يستند في الإدراك البصري على التصورات القديمة التي طورها أفلاطون وأرسطوطاليس والتي انتشرت في الشرق أيضا عبر قنوات كثيرة مثل بصريات بطوليمايوس[٣] أو أعمال گالن. من الممتع في ذلك أنه يُرجِع إدراك الأشكال، معرفة «المربعات والمثلثات» إلى حاسة اللمس[٤]؛ نحن نرجح هنا إرجاعها إلى العين. ولكن هذا أيضا يطابق الفكر القديم[٥]. يرى المرء «ألوانا، وحدودا» فقط[٦]؛ اللون هو بالنسبة لأرسطوطاليس الموضوع الحقيقي للرؤية[٧]، Tò οἰκεῖου aιίσθηἰὸu ὄφως γευος كما قال گالن[٨] لا يمكن للإدراك البصري أن يتحقق من خلال المداخلة أو اللمس لأنه يجري خارج أعضاء الحس؛ عضو البصر، «النظرة» «تنقل» إلى الموضوع، عن طريق إشعاعات الرؤية التي تنطلق من العين كما يُظن[٩]. عليه أن يسلك في ذلك سبيلا «يصادف» الموضوع، «يلاقيه». يمر هذا الطريق عبر وسيط شفاف هو

---

(١) أنظر الفصل ٢.١.٣.٣.٧.٢.٢.٤ من هذا الكتاب.

(٢) ينبغي مقارنة النص {٢٢} ١٠٥ بشأن النظريات التي كانت ممكنة على هذا الأساس.

(٣) قارن حولها A. LeJeune, L'Optique de Claude Ptolémée (Löwen 1956) وكذلك لها Euclide et Ptolémée : Deux stades de l'optique grecque (Löwen 1948)

(٤) النص ٢٨، ث.

(٥) گالن {٥} ٦٣٩، ٣ وما يليها، كُون.

(٦) النص ٢٨، خ. «الخطوط الخارجية» هي تعبير عن الفرادة في نفس الوقت (أنظر الفصل ث ٢.٢ من هذا الكتاب).

(٧) De an ٤١٩ أ ١ وما بعدها.

(٨) {٥} ٦٢٥، ١١ وما يليها كون. إضافة إلى هذا ر. أي. زيغل، Galen on Sense Perception 85

(٩) تعني ὄψις باليونانية أيضا «القدرة على الإبصار» وكذلك أيضا «أشعة الرؤية» (قارن ليدل سكوت، القاموس اليوناني الانكليزي ١٢٨٢ وما بعدها).

διαφανες أرسطوطاليس[١]، الذي يعتبره هشام مثل گالن هواء[٢]. ينشط هذا الوسيط من خلال «الإضاءة» ظهور الموضوع؛ على هذا النحو تظهر الألوان[٣]. يطوف «عضو البصر» في الهواء حتى لا يستطيع متابعة التقدم لأن موضوعا ما أوقفه؛ ثم يعود من نفس الطريق ويخبر عما كان هناك. يستخدم هشام هنا مثال الصورة المنعكسة؛ هنا يتضح على نحو أفضل أن شيئا «يعود». لا تستطيع النظرة أن تخترق المرآة نفسها؛ لا يستطيع المرء أن ينظر خلفها وإنما يرى فقط ما هو خلف نقطة الاصطدام مباشرة. هذا هو الحال بالنسبة للموضوعات العادية أيضا[٤].

صادفت «نظرية خيط الحس» كما يسميها مايرهوف انتشارا واسعا في العالم العربي؛ نصادفها لدى الكندي ولدى حنين بن إسحاق[٥]. ولكن هذا يعقب هشام ابن الحكم بقرن. يستطيع المرء بالطبع أن يرجع إلى النظرية القديمة في الفلسفة في مجموعة آراء الفلاسفة، حالما توفرت ترجمتها[٦]؛ ولكن لم يكن لدينا حتى هذا الوقت ما يثبت أنها استخدمت على هذا النحو المبكر من قبل فقيه إسلامي. يعتقد أنها وصلت إلى هشام عن طريق حلقات ايرانية[٧]، حيث يقال إنه قد تبادل

---

(١) De an ٤١٨ ب ٣ وما يليها؛ إضافة إلى زيغل ٢٨.

(٢) النص ٢٨، ح. قارن حول گالن زيغل ٨٥.

(٣) دي ان ٤١٩ أ ٩ وما يليها؛ يتحدث أرسطوطاليس هنا أيضا عن الهواء كوسيط، ولكن كواحد فقط من وسائط أخرى. قارن حول نظريته د. ليندنبيرغ، العين والضوء في العصور الوسطى ٢٨ وما بعدها؛ حول استمرار هذه الأفكار لدى نظام في الفصل ت ٣.٢.٢.٢.١.٥.١ من هذا الكتاب.

(٤) النص ٢٨، د. لم يعتبر هشام الانعكاس كحالة خاصة تحتاج إلى أيضاح خاص؛ هنا أيضا الموضوع الذي يراه المرء موجود على سطح المرآة مباشرة. قارن بصدد هذه المشكلة التعليق على النص ٢٨.

(٥) قارن مايرهوف و برفر في: طب العيون في الإسلام {٣} ٣٤٧ وما يليها؛ مختلف الآن ليندبيرغ، العين والضوء ٤٧ وما يليها و ٧٢ وما يليها. يقارن الرواقيون سبر المكان الذي يتحقق بالرؤية بوخز الأعمى الذي يرى الأشياء بتلمس الأشياء بالعصا (هكذا كريسيب في ديوغينيس ليرتيوس {٧} ١٥٧؛ حول هذا زيغل ٣٩ وسامبورسكي، صورة العالم الفيزياوية في العصور القديمة ٢٠٤).

(٦) دايبر، Aëtius Arabus ٢٠٢ وما يليها. الأقرب هنا هو الحديث عن هيبارش؛ إلا أن النسبة لا تخلو من مشكلة (قارن التعليق).

(٧) المزيد حول هذا في الصفحة ٣٩٩.

الحديث مع موباد حول هذا أيضا، حين ادعى أنه لا يوجد خارج هذا العالم فضاء. إنه غير موجود لأن المرء لا يستطيع رؤيته. سبب عدم رؤيته وحده مختلف عليه: لا يوجد هناك «أضواء»، هكذا قال موباد؛ لا يوجد هناك ظلمة تمنع الرؤية (ولهذا تسمح بالارتداد؟)، كان هذا رأي هشام[١].

حسنا يستطيع المرء أيضا كما يعلم هشام أن يرى أو يسمع بطريقة أخرى: من خلال الوجوه، الأحلام، الوساوس الى آخره. هذا بالنسبة له إدراك *بالقلب*. إنها تتحقق من خلال إدراك المرء ما هو موجود في الهواء الذي سلك الإدراك من خلاله طريقه بدلاً من إدراك الموضوعات الواقعية. وهكذا يحدث *التوهم* الذي يستخدم صور الواقع[٢]. من الواضح أن هشام استخدم هنا نموذج معرفة نظرية لا علاقة لها بالسابقة. إنها تذكر بقوة بالأفكار الأبيقورية كما نستطيع أن نجدها لدى لوكريز على أفضل وجه. تفرز الموضوعات صورا تتحرك عبر الهواء. تدخل عادة من خلال العين إلى العقل؛ إلا أنها تستطيع حين يكون جهاز الإدراك معطلا في النوم أو الغيبوبة إلى آخره أن تصل إلى الجسم من خلال المسام[٣]. لقد نقل هشام عدم اتفاق النظريتين ويبدو أنه لم يحس أنه يأخذ هنا أيضا من التركة القديمة. ما يقلقه هو شيء آخر: إن المرء قد يخلط بين هذه التصورات الخيالية والتجارب الدينية. لا ينبغي للمرء أن يعلل النفس: من يعتقد أنه يعرف بهذه الطريقة شيئا عن التوحيد يصطدم بشكل ما مثل المعرفة الحسية بجدار لا يستطيع اختراقه؛ يعود *القلب* عند ذاك ويأتي بمجرد تصورات جنونية التقطها في الهواء. يبدو أن هشاماً أراد أن يقول إن معرفة الله، هي من جنس آخر، إنها عقلانية ولا علاقة لها بالصور.

---

(١) ابن قتيبة، عيون {٢} ١٥٣، ٣ وما يليها، عقد {٢} ٤٤١، ١٧ وما يليها.

(٢) النص ٢٨، ز - ش. قارن حول التوهم النص ٢٦، ث أيضا.

(٣) لوكريس De rerum natura، {٤} ٧٢٢ وما يليها؛ إضافة إلى تعليق بايلي {٣} ١٢٦٥ وما يليها مع إحالات إلى أبيقور. بوجه عام حول نظرية الرؤية الأبيقورية المؤلف السابق ١١٧٩ وما يليها.

قد يدع الشيطان أيضا، كما قدر هشام، وساوسه تصل إلى الإنسان عبر الهواء. على أية حال لا يدخل هو نفسه في جسم الإنسان؛ إنه لا يستقر «في دمه» كما يدعي حديث معروف (قارن حول ذلك كتابي عالم أفكار المحاسبي ٥٧؛ كرواية شيعية، بحار {٢} ١٨ رقم ٢). استقرأ هشام هذا من الآية الخامسة من سورة الناس؛ يبدو أنها بدت له ذات علاقة وطيدة بوجه خاص يكون الصدر هناك هو هدف الوساوس، أي أنه المكان الذي يوجد فيه القلب (النص ٥٠، ب ـ ج). ـ فإذا جاء في ما يلي أن الشيطان يستدل من سلوك الإنسان ما يضمره في قلبه ويسترشد بذلك (د)، فإن ذلك مناسب تماما؛ يريد النص أن ينبه إلى أن ذلك لا يمس علم الله (تفرد الله بالعلم) وهنا أيضا لا تتسع سلطة الشيطان كثيرا. لكن في هذه الملاحظة تطرح أسئلة التصنيف التي لا يمكن حلها تماما (قارن التعليق). حول هذا الفصل ت ٤.١.١.١؛ حول عملية تفكير موازية لدى المحاسبي قارن عالم أفكار ٥٨.

يسمي هشام الفكر الذي تتجمع فيه المعلومات التي نجمعها من خلال الحواس أو «القلب» *روحا*. لكن هذه ليست المدرك فقط وإنما أيضا المبدأ الفاعل[١]؛ يستطيع المرء أيضا أن يترجمها روحا. خاصة وأن الروح تمنح الجسد الحياة وتتحكم فيه؛ هي نفسها ليست جسما وذات طبيعة ضوئية. هذا يذكر ثانية بالتفكير الايراني بقوة؛ لم يشدد أي فقيه إسلامي آخر على ثنائية الروح والجسد بهذه القوة كما فعل هشام. لكن هذا لم يكن أمرا غير مألوف بالنسبة للشيعة الكوفيين؛ توجد تكهنات بشأن الروح في كل مكان[٢]، وضوئي هو الإدراك الذي يضيء الروح على الأقل. يرد هذا هكذا على سبيل المثال في *الوصية* التي يقال إن موسى الكاظم وجهها إلى هشام[٣]؛ وفقها خلق العقل من نور الله إلى يمين العرش.

أنظر الصفحة ٣٥٤ من هذا الكتاب، قارن حول هذا بحار {١} ٩٦ والصفحة

(١) النص ٢١ و ٢٦، أ ـ ب.

(٢) بحار {٦١} ٢٨ وما يليها.

(٣) الحراني، تحف العقول ٢٩٦، ٤.

التالية رقم ٢ و ٧ مع رقم ٨ حيث يمكن الاستدلال على الطبيعة الضوئية للعقل من الجمع بين حديثين حول أول كائن خلق؛ كذلك المصدر السابق ٩٩، ٩، حيث يقارن العقل بمصباح. كان ماسينيون قد ربط تعريفا مطابقا للعقل لدى المحاسبي بهشام (عالم أفكار ٧٠). من المنطقي أن تربط هذه الأفكار بالتي سبقتها: ليست أشعة الرؤية سوى روح، كنور أو بريق الروح ينسرب إلى الخارج من خلال العينين. يتحقق الإدراك والفعل في الروح أيضا من خلال الحركة فقط. ما دامت الروح قد حشرت في الجسد، فهذه الحركة ليست أمرا بديهيا؛ يمكن أن تنسلخ من خلال لحظات السكون التي لا تدرك أو تفعل فيها الروح شيئا على الإطلاق (ربما في النوم الخالي من الأحلام)[1]. الأمر مختلف بعد الموت: تتمدد عندئذ وتعرف من قوتها الذاتية، من *قوتها الروحية*؛ *ترجع* ـ غالب الظن إلى نفسها كما تستطيع أن تفعل أيضا حاسة البصر والقلب[2]. معرفتها للحقيقة كاملة كما كانت من قبل. ولكن ليس لأن المعرفة من طبيعتها؛ فعند ذاك لا يكون ثمة مبرر لحاجتها إلى الحواس. بل أنها تستفيد من التدريب الذي تمتعت به من خلال الحواس؛ فهي تعرف هكذا أولا كيف تبدو الحقيقة بوجه عام. إنها تتعرف من خلال القدرة على التصور والتخمين[3]، مثل القلب. غير أن المرء يدرك بهذه الطريقة في الواقع الوجود المجرد (أن) لشيء ما؛ ويعرف من خلال الحواس أولا *ماهيته* أيضا، شكله الخاص وهيئته: يجب أن يكون المرء قد خبر الطول ليعرف ما هو. ثم لا يضيع ذلك منه أبدا[4]. بهذا ينكشف ما فهمه هشام تحت مصطلح الماهية: ليس فكرة شيء ما أو «جوهره»، وإنما واقعه الراهن. إنه من أصحاب المذهب الحسي.

---

(١) النص ٢٦، ب.

(٢) المؤلف السابق أ و ث.

(٣) المؤلف السابق ث.

(٤) المؤلف السابق ج ـ ش.

يرتبط هذا المذهب الحسي بالطبع مع التجسيد. ليست الحركة مثلا مرئية فقط وإنما أيضا قابلة للمس، حيث إنها دائما تتحقق «كصفة» للجسم فقط[١]. لا ينبغي أيضا أن تكون مستديمة وإنما يمكن أن تتحقق في *طفرة*؛ يتثبت المرء منها فقط من خلال مراقبة كيف يكون الجسم في أماكن مختلفة[٢]. يلاحظ البقاء والانقضاء أيضا وبذلك التكون بوجه عام كـ «صفات» للأشياء وحسب؛ فـ «**لا هي نفسها ولا هي غيرها**» [٣]. هذا يعني أيضا أنها لا تنتمي إلى جوهر الجسم؛ فالأجسام ليس لها «جوهر».

٢.١.٣.٣.٧.٢.٢.٥ **الفعل الإنساني**

ليس للإنسان سلطة على الأجسام. وهكذا فحين تمنحه الروح القدرة على الفعل فإنه يعتمد على أن الموضوعات «تمنحه الفرصة». لذلك يكون فعله حرًّا بقدر كونه «حركة» تصدر عنه؛ إنه يريده و«يكسبه» بتحقيقه. لكنه خاضع في نفس الوقت للضرورة، لأنه يحتاج إلى «سبب مهيج»، إلى دفع منطلق من الموضوع[٤]؛ هذا السبب هو *الموجب للفعل*، وهو يأتي من الله[٥]. يذكر هذا بقوة بالنموذج القائم على فكرة التأثير المشترك للأحياء والمواد والقوى الذي كان معاصره الأصغر سنا ضرار بن عمرو يمثله[٦]؛ وقد استخدم هذا مصطلح *اكتساب* أيضا. صاغه هشام على نحو لا يجعل الأفعال مخلوقة أو غير مخلوقة[٧]؛ السبب في أنه لم يستخدم

---

(١) النص ٣٥، أ، ولكنه ثانية في سياق مناظرة متخيلة. من المؤكد أن الطرفة لدى التوحيدي (البصائر {٧} ١٢٧ ١٩٤) عن كون هشام رأى أولا أن الحركة مرئية عندما كان قد أصبح أعمى لا تقوم على أساس.

(٢) النص {٤} ٣٧، دون مزيد من التفاصيل. أنظر بشأن التصور حول «القفزة» الذي لعب في ما بعد دورا كبيرا لدى نظّام الفصل ت ٣.٢.٢.٢.١.١. هناك أيضا عن تجذرها المحتمل في وسط إيراني مطبوع بأفكار العصور القديمة.

(٣) النص {٤} ٣٦.

(٤) النص {٤} ٤٤، ب.

(٥) النص {٤} ٤٦، ت ـ ث.

(٦) أنظر الفصل ت ١.٣.١.٣ و ث ٢.١.١.

(٧) النص {٤} ٤٥.

مثل ضرار التعبير الايجابي «في الحالتين» هو أنه «صفة» لا يمكن أن توصف ثانية.
نبه إلى هذا مادلونغ وهو بالمناسبة أول من ألقى الضوء على هذه النظرية وجمع ما يوثقها (في: الفقه الفلسفي الإسلامي ١٣٣، هامش ٢٨ و ١٢٤). لم يقل على أية حال أن هشاما استخدم في ذلك *اكتسابا* أو*كسبا* كمصطلح وبهذا سبق ضرار. يظن أن الكلمة في النص ٣٦، ب، الذي يرجع إلى جعفر ابن حرب كانت تأويلا فقط. ـ إذا بحث المرء عن نماذج اقتدى هشام نفسه بها يستطيع المرء أن يفكر في ستويكرز كريسيب ومثله المعروف عن الحادلة التي يرجع الفضل في حركتها وفي طبيعتها إلى دفع خارجي Stoicorum Veterum Fragmenta, coll. J. von Arnim, 1-3. Indices von M. Adler, Leipzig 1903-24، {٢} ٢٩٤ الرقم ١٠٠٠؛ حول ذلك بايجاز لدى أ. ديله، العصور القديمة والشرق ١٦٤ والصفحة التالية وبإسهاب م. فريده في: الشك والعقائدية، طبعة شوفيلد ٢٣٥ والصفحات التالية). خمن فريده أن تأثير هذا النموذج استمر حتى يوهانس فيلوبونوس (صفحة ٢٤٩).

لقد بذل هشام جهدا في متابعة تحليل هذا التأثير المشترك، في كتابه *الاستطاعة* كما يُظن، والذي نقل عنوانه إلينا في أكثر من موضع[١]. من ناحية الإنسان لا يتوجب علينا أن نحسب حساب فعله الآني وحده وإنما أيضا التكثيف المستمر من خلال حالته الصحية؛ لا تبدأ هذه في نفس الوقت مع الفعل مثل السبب المهيج، وإنما هي مفروضة[٢]. يتلقف هشام بهذا موقف زرارة. لكنه يضيف إليه نقاطا أخرى. يجب أن تتوفر لدى الفاعل الأدوات الضرورية: الفأس إذا أراد أن يقوم بعمل النجارة، إبرة إذا أراد الخياطة وهو يحتاج إلى *«تخلية الشؤون»* هذا يعني بلا ريب: لا يجوز أن يعيقه شيء كقيد مثلا. ضروري أيضا أن يتوفر للمرء الوقت[٣]؛

---

(١) قارن قائمة العمل، رقم ١٠.

(٢) النص {٤} ٤٦، أ ـ ب. صحيح أن النص لا يقول مباشرة أي عناصر الفعل توفرت قبله؛ إلا أننا نستطيع أن ننطلق من أن الصحة هي من ضمنها.

(٣) هذا هو المقصود بـ «المدة في الوقت». قارن حول الكل النص {٤} ٤٦، أ. يشبهه في ما بعد بالمناسبة=

وددنا لو عرفنا كيف ينسجم هذا مع طبيعة الفعل[1]. لكن العناصر الأربعة كلها لا تؤدي إلى شيء ما دام «السبب المهيج» لم يتوفر. لا يقصد هنا بالتأكيد غير موضوع الفعل.

اكتشف مادلونغ متوازية ممتعة في الكافي للكليني تعطي هنا بالذات توضيحا آخر[2]. صحيح أنها فصلت غالبا عن هشام ونسبت إلى علي الرضا لكنها تستند إلى نظرية هشام بشكل واضح. لا تتفرع الشروط عند الإنسان بوضوح كما في السابق: يجب أن يكون *«مخلى السرب»*، توازيا مع تخلية الشؤون، ويجب أن يكون صحيح الجسد وقادرا على استعمال أعضائه بصورة عادية. لكن يُشرح «السبب الآتي من عند الله»: إذا أراد شخص ما أن يأتي بفاحشة فلا تنفعه الصحة الجيدة إذا لم تكن لديه إمرأة. فهو حر في الإحجام أو التصرف بحسب إرادته. المرأة هي موضوع الفاحشة وبذلك «السبب المحفز». إنه ينبغي أن يأتي هذا السبب من عند الله، يحصل من خلال المثال شهوة غير مقصودة. ربما يساعدنا في اتخاذ قرار حول كيفية تصور هشام تدخّل الله هنا: ربما ليس بالطريقة السببية أن يوفر الله السبب في لحظة الفعل ـ فالمرأة تتصرف أيضا بحرية وربما ترى في الرجل «السبب المهيج»، وإنما كونه قد خلق موضوع الفعل في وقته.

> ربما يكمن في الطبيعة المستنكرة للمثال كون المجلسي أخطأ في تشخيص السبب، كما كان مادلونغ قد اكتشف من قبل (في الموضع المذكور سابقا).
> لكن الأهم من ذلك هو أن الإمام العاشر، علي النقي فسَّر مفردات هشام في رسالة مسهبة، حفظها المجلسي أيضا ({٥} ٦٨ والصفحات التالية)، تفسيرا مغايرا تماما؛ فسر فيها «السبب المهيج» بالمعنى المعتزلي كقصد الإنسان

= الجاحظ (قارن النص {٣٠} ٦، ب ـ ث).

(١) لا يبدو أن هشاما قد وجد صعوبة؛ فهو ليس عالم ذرة ولا يقول في أي مكان أن الفعل لا يمكن أن تكون له مدة. صحيح أنه لا يقول العكس أيضا، ولكن لأنه أخطأ إذ خلط بين خاصية وأخرى بالدرجة الأولى.

(٢) الكافي {١} ١٦٠ وما بعدها رقم ١، ابن بابويه، توحيد ٢٨٣، ٩ وما يليها، بحار {٥} ٣٧ رقم ٥٤؛ مادلونغ في المصدر المذكور سابقا ١٣٢.

(٧٩). وهكذا أصبحت المصطلحات في الرواية ميسورة بشكل حر. وهكذا فإن ملاحظة الخياط، انتصار ١٤، ١١ والصفحات التالية تستند إلى نظرية هشام أيضا. إلا أن الخياط لا يفرق بين هشام ومعاصريه من متكلمي الشيعة الآخرين.

تُظهر المتوازية في نفس الوقت أن نظرية هشام تابعت تأثيرها. بعد وقت قصير حدد المرء بدقة أن السبب هنا لا يمكن أن ينظر إليه كعنصر خامس للقدرة على الفعل وإنما يجب فصله عنها، كداع مجرد إلى ذلك[1]. ولكن التطور يستمر قبل كل شيء نحو جبرية أقوى تظهر بوادرها منذ شيطان الطاق[2]. إن هشاماً لم يفكر بأية حال من الأحوال جبريا فهو ما تؤكده الرواية من خلال تقويلها هشام حجة دافع بها أبو الهذيل عن حرية الإرادة[3]. ولكن رأى المرء قريبا خارج الشيعة، حيث يتضبب للمراقب المشهد «الرافضي» بأكمله إلى جبهة جبرية موحدة، أن هشاما كان يمثل *تكليف ما لا يطاق*، لكنه لم يرد أن يقول هذا بصراحة.

الجاحظ، الحيوان {٣} ١١، ٢ والصفحات التالية، ابن قتيبة، عيون {٢} ١٤٢، ٣ والصفحات التالية و تأويل مختلف الحديث ٥٩، ٦ والصفحات التالية، ٤٨، ٤ والصفحات التالية، ترجمة ٥٤، عقد {٢} ٣٨٣، ١١ والصفحات التالية. إذا كان ثمة ما يربط هشاما بالمعتزلة فإنه يظهر بالفعل ابتعادا عن جبريتهم (قارن النص {٤} ٤١، ظ والتعليق عليه) من هذا التذبذب

---

(١) قارن النص {٤} ٤٧ مع التعليق.

(٢) النص {٤} ٤٤، أ.

(٣) الكشي ٢٦٧ رقم ٤٨١؛ حول أبي الهذيل النص {٢١} ٦٨، خ مع التعليق ومقالي في: مجلة الجمعية الألمانية الشرقية ١٣٥/ ١٩٨٥/ ٤٢، الهامش ٨٥ أ. بقي الخبر محفوظا لدى الكشي لأن الحجة اختصرت اختصارا شديدا فقط، حتى أن المرء لم يعد يعرف اتجاه دفعها؛ وهكذا لم يعد يلفت النظر أيضا أن «القدرية» هنا بالمعنى غير المتزمت، تفهم كجبرية. لم يعد ما يسمعه المرء منها سوى أن موسى الكاظم لا يعطي قيمة لهذه البداية. في ذلك تنسب إليه نفس عملية التفكير كجواب على أبي حنيفة (ابن بابويه، أمالي ٣٦٨، ١ وما يليها ومفيد، فصول {١} ٤٢، ٣ وما يليها، ٤٣، ـ ٦ وما يليها؛ أنظر حول موقف أبي حنيفة الفصل ٢.١.١.٧.١.٣.٢ من هذا الكتاب).

تتوضح المعلومات المتناقضة لدى البزدوي، حيث ورد مرة أن هشاما اعتبر *القدرة* متزامنة مع الفعل نفسه (أصول الدين ١١٥، ١٣ والصفحات التالية)، وبعد ذلك بوقت قصير نظر إلى الاستطاعة وهي تعني عادة القدرة) على أنها معطاة (١١٦، ٧ والصفحة التالية). يذكر هشام في هذا النص بالمناسبة بين المعتزلة (قارن ١١١، ١٦ و ١١٥).

التعرف هو حالة خاصة للفعل. هنا أيضا يؤثر الله والإنسان معا: الإنسان إذ يفكر، والله إذ يوفر «السبب». وهو مثل الفعل ينجم عنه، فقط أنه ليس موجودا وأنه ينشأ من الخارج، وإنما *خلقة* الإنسان نفسه، هذا يعني: عقله النوراني وحواسه[١]. نرى الآن بوضوح أكبر من السابق أن تأثير الله لا يجوز أن يفهم سببيا. العقل والحواس موجودة منذ البداية مع خلق الإنسان وهي تعمل بشكل مستقل؛ فإذا *تواتر* خبر أدى دائما إلى المعرفة، من خلال قوته في الإقناع وبفضل قدرة العقل على التأمل ـ حتى لو كان صادرا عن الكفار[٢]. ناقض هذا بديهيات المحدّثين وبالتأكيد بعض الأحكام المسبقة غير المنعكسة أيضا؛ يبقى هشام رغم كل الارتباطات بالأئمة وعلمهم المعصوم فقيها يفكر تفكيرا عقلانيا. مصطلح الـ *خلقة* الذي يستخدمه هنا يلعب دورا مهمًّا لدى النظّام لاحقا[٣]. الكلمة لدى هشام معزولة؛ لا شيء يشير إلى أنه أقر للأجسام غير الحية بـ *خلقة* كتعبير على تأثيرها الخاص. ولكن هذه الفكرة ليست بعيدة عنه كأمر واقع[٤].

---

(١) النص {٤} ٤٨. لا تفيد صيغة بإيجاب الخلقة بالمعنى الحرفي شيئا بأي «طبيعة مخلوقة» يتعلق الأمر؛ يمكن أن يكون المقصود طبيعة المعرفة نفسها، أي منطقها الداخلي. إلا أن الدراسة القصيرة لعلي النقي سبقت لنا الإشارة إليها تظهر تصور المرء للمسألة (بحار {٤} ٧٧ وما يليها)؛ قارن أيضا حول نشوء الألم الأشعري، مقالات ٥٦، ٤ وما بعدها.

(٢) انتصار ١١٣، ١٥ وما بعدها و ١١٤، ٣ وما بعدها.

(٣) أنظر الفصل ت ٣.٢.٢.٢.١.٣.١، النهاية.

(٤) يستنتج من هذا أنه لم يتحدث عن التولد كما يسجل البزدوي (أصول الدين ١١١، ١٥ وما بعدها)؛ لم يستطع نظام أيضا أن ينتفع من هذا النموذج (أنظر الفصل ت ٣.٢.٢.٢.٢.٣). ولكن ربما لم يكن الأمر معروفا لدى هشام بن الحكم (أنظر الفصل ت ١.٤.٣.١.١.١).

٢.١.٣.٣.٧.٢.٢.٦ الصفات الإلهية

لم يمس هشام بديهية زرارة بأن استقلال فعل الإنسان يستبعد علم الله المسبق. بل أكثر من ذلك زادها صلابة خلال الجدل مع المعتزلة. سجل ابن الراوندي حججه؛ المحاضرات التي حفظها الخياط تتناول غالب الظن كتاب هشام *الرد على المعتزلة*[١]. نعلم عبرها أن هشاما قد أبرز بشكل خاص الطابع الاختياري للفعل الإنساني: لو عرف الله مسبقا كيف سيسلك الإنسان، فلا يستطيع المرء القول بالمعنى الحقيقي للكلمة أنه وضعه موضع الامتحان[٢]. ولن يكون ثمة معنى أيضا لإرساله أنبياء إلى العالم؛ فقد عرف دائما كيف سينتهي الأمر[٣]. يمكن إثبات هذا بسهولة استنادا إلى القرآن: حين بعث الله موسى وهارون إلى فرعون، انطلق من أنه قد يعود إلى نفسه[٤]؛ وعدا هذا فقد ورد تكرارا أن الله يريد أن يرى أولا ما إذا كان الإنسان يطيعه[٥]. فضلا عن هذا لا يخضع الناس وحدهم للامتحان وإنما الجن والملائكة أيضا[٦]. وهكذا فلها أيضا أن تختار بين الجحيم والجنة؛ لقد مارس الشيطان اختياره. لذلك لن يُرسل الأطفال القاصرون غير القادرين على الاختيار إلى نار الجحيم؛ إنهم يدخلون الجنة[٧]. هذا ما يربط هشاما بالقدريين والمعتزلة الأوائل[٨]. إلا أن الأمر لا يتعلق لديه بأخلاق الأجر: إذا عانى الأطفال فإنهم لا يستحقون هذا؛ لكنهم لا يملكون الحق في العوض في الحياة الآخرة[٩]. وبالمناسبة فإنه قد افترض على العكس من المعتزلة أن الملعونين أيضا سيدخلون

---

(١) النص {٤} ٤١ والتعليق؛ إضافة إلى قائمة العمل رقم ١٣. كذلك النص {٤} ٣٩، أ ـ د.

(٢) المصدر السابق، ذ ـ س؛ كذلك النص {٤} ٤٠، د.

(٣) النص {٤} ٤١، ش ـ ص.

(٤) المصدر السابق، ض.

(٥) المصدر السابق، خ ـ د إضافة إلى تعليق.

(٦) النص {٤} ٥٠، أ و ج مع حجة قرآنية مناسبة.

(٧) النص {٤} ٤٢.

(٨) قارن النص {٩} ١٠.

(٩) النص {٤} ٤٣، مع أبي بصير وهشام الجواليقي. الصياغة لا تناسب الفترة خاصة في ما يتعلق بمصطلح عوض.

في النهاية الجنة. إلا أنهم لن يكونوا قادرين على التمتع بمسرات الصالحين؛ سيخدرون من ألق الجنة حتى أنهم سيسقطون في نوع من الغيبوبة[١].

ما يتحدث به ابن الراوندي من الكتاب عدا هذا لا يملك بالضرورة قيمة جديدة؛ لقد أعطى هشام هنا أفكار من سبقه لمسة ديالكتيكية أقوى. أمعن الفكر بكل تنوعاته في البداية الأصلية التي تتطلب أيضا علما أزليا ووجودا أزليا للموضوعات؛ وكان قد وضع نصب عينيه خلال ذلك الفرضية المعتزلية دائما[٢]. وهذا يصح أيضا حين يقدم الحجة منطلقا من المصطلح: لا يمكن للعلم أن ينطبق إلا على «شيء»، ولكن يجب في ما عدا هذا أن تكون هذه الأشياء موجودة[٣]. بعد كل هذا لا يصح أن ننكر عليه كما فعل شريف المرتضى نظرية حدوث العلم[٤]. هذه محاولة لإنقاذ شرف وحسب. يفسر التحوير من خلال كون الموقف قد أصبح مع الزمن يثير الاستنكار حتى بين الشيعة[٥]؛ وعلى العكس فقد ظل هشام بهذا الشأن متماسكا. ربما يكون قد استخدم صياغات أكثر حذرا في المناقشة في كل الأحوال أكثر مما اعتاده المرء بين الشيعة؛ مما يلفت النظر أن مصطلح البداء لا يرد في سياق الحديث عنه في أي مكان ـ كما لدى شيطان الطاق أو هشام الجواليقي ـ. في هذا ينسجم مع مفهومه تماما التصور: إذا كان الله يريد أن يمتحن الإنسان ولا يعرف سلوكه مسبقا، يجب أن يكون قادرا على أن يرد على وضعيات غير متوقعة. وهكذا فإن البداء ليس تعبيرا عن سلوكه الكيفي وإنما عن تسامحه[٦]. لكن الخصوم أحبوا أن يأخذوا هذا كعلامة على مزاجه المتغير؛ ربما يكون هذا قد أدى إلى تجنب استعمال هذه الكلمة في الخارج.

---

(١) النص {٤} ٢٧.

(٢) النص {٤} ٤١، أ ـ ج؛ إضافة إلى النص {٤} ٣٩، خ.

(٣) المصدر السابق، غ.

(٤) الشافي في الإمامة ١٦، ـ ٤ وما بعدها.

(٥) المؤلف الشيعي لكتاب الياقوت أيضا (القرن الرابع للهجرة) يجادل ضد موقف هشام (الصفحة ١٦٠ وما بعدها؛ قارن حول العمل تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٥٤٢).

(٦) قارن مادلونغ في: الفقه الفلسفي الإسلامي ١٢٣.

في نقطة أخرى رأى هشام العواقب بوضوح أقل مما تحاول التقارير الواقعة تحت انطباع التطور المتأخر أن تقنعنا به. احتفظت نظرية انتهاء العلم الإلهي ببعض القيمة طالما لم يضعها المرء في إطار نظرية صفات عامة. وعلى العكس فإن المسألة أصبحت مزعجة حين أرغم المرء من خلال الجدل من الخارج كما يظن، أن يعقد مقارنات بصفات الله الأخرى كحياته أو قدرته. لم يستطع هشام أن يفعل شيئا آخر غير أن يعتبرها صفات لا هي الله نفسه ولا هي غيره[(١)]. لكن هذا يعني أيضا أنها مثل العلم لا يمكن أن تكون أبدية؛ لا يجوز الخلط بين صفة وأخرى[(٢)]. بدا هذا مناقضا للمنطق السليم: فحياة الله يفترض أن تكون أبدية مثله، وكذلك القدرة الكلية لا يمكن أن تنشأ أولا مع موضوعاتها[(٣)]. لذلك اعتقد المرء أنه يعرف أن هشاما ميّز بين الأشياء[(٤)]. لكن الأكثر احتمالا هو الخبر أنه لم يساو بين الكل[(٥)]. فنحن نسمع من تلميذه سكاك أنه لم يكن قد ميز بعد بين الصفات[(٦)]. مَن نَظَر إلى «الحركة» كصفة لم يستطع إلا التحدث عن الفعل الإلهي؛ وقع المرء في صعوبات حالما وضع التمييز بين صفات الذات وصفات الفعل مقابل هذا الموقف[(٧)]. ما هو مؤكد أن هشاما استخدم مجال الفعل الإلهي بصورة أوسع كثيرا. تدخل في ذلك الرؤية والسمع دون خلاف[(٨)]. وعدم حاجة العلم الإلهي إلى أن يكون مسبقا وهكذا فإن قدرته ليست بالضرورة كلية؛ يمكن

---

(١) النص {٤} ٣٩، ذ.

(٢) قارن بالارتباط مع العلم المصدر السابق، ج - ح.

(٣) كان كل خبر من خلال البديهية مستبعدا؛ وهكذا لم يقل أيضا أن الحياة والقوة نشأتا في الوقت.

(٤) النص ٣٩، ذ.

(٥) المصدر السابق، ١. حول هذا المواضع في التعليق.

(٦) إنتصار ٨٢، ١٠ وما يليها؛ إضافة إلى الصفحة ٣٩٢ من هذا الكتاب.

(٧) إلا أن هذا قد حدث كما يبدو في وقت متأخر نسبيا (أنظر الفصل ث ١ .٣). إنه لمن المميز أن هشاما لم يواجه اعتراضا ما دام قد تحدث عن إرادة الله (النص {٤} ٩)؛ اعتبرت الإرادة لدى المعتزلة أيضا صفة للفعل.

(٨) مقالات ٣٨، ١ وما بعدها؛ قارن حول زرارة الفصل ٢ .١ .٣ .٣ .٧ .١ .٢ من هذا الكتاب.

أن تفهم كقدرة على الفعل مرتبطة بالموضوع كما لدى البشر[1]. وحتى حياة الله يمكن أن تفسر كنشاط؛ يسجل الأشعري إماميين يرون أن حياة الله ليست أبدية[2]، بل حتى أنه ليس سيدا وإلها[3] - وإذا كنا هنا لا نستطيع أن نتخلى عن الشك في تأثير قسر كبير يفرضه النظام هنا ونرجح كوننا بصدد استنتاجات متخيلة أكثر مما نحن أمام آراء فقهية فعلية[4]. إلى جانب هذا بقيت إمكانية عدم النظر إلى طرق ظهور معينة لله *كصفات*، وإنما مثل اللون كوحدة مباشرة مع جسمه النوري. لكننا لا نعرف عما إذا كان هشام قد حاول هذا بالنسبة للحياة. ما كان هذا ليساعده كثيرا على أية حال؛ فالجسم الضوئي كان هو الآخر محدودا. نسب المرء إليه أنه اعتبر الله محدودا *بذاته*، لكنه لم يشمل بذلك قدرة الله - ترشيد لاحق مرة أخرى لمشكلة لم تحل من قبله[5]. بذلك اقترب المرء من مسألة كيفية التعامل مع علم الله عن نفسه[6]؛ بدت العلاقة مع الموضوع هنا مختلفة تماما عما هي مع الأشياء الأرضية.

٢.١.٣.٣.٧.٢.٢.٧ القرآن والنبوة

بقدر ما وقع فيه تلاميذ هشام من حرج في المجال الذي جرى تناوله حتى الآن،

---

(١) سجل هذا الموقف دون تصنيف أوضح في مقالات ٢١٢، ١٦ وما يليها؛ عوملت القدرة هنا نفس معاملة علم الله وإرادته وسمعه وبصره. قارن أيضا ٣٦، ١١ وما يليها و ٤٩١، ٨ وما بعدها: لا توجد قدرة لـ «لا شيء»، كما لا يوجد علم عن لا شيء. إلا أن الموازاة مع الاستطاعة البشرية التي تتفق في حد ذاتها تماما مع مبدأ المساواة في التغطية بالمصطلحات، تواجه صعوبة كون الاستطاعة البشرية في بعض عناصرها على الأقل موجودة قبل الفعل (أنظر الفصل ٢.١.٣.٣.٧.٢.٢.٥ من هذا الكتاب).

(٢) مقالات ٣٧، ١ وما بعدها، ٤٩١، ١٠ وما بعدها.

(٣) المصدر السابق ١،٢١٩ وما يليها؛ كذلك ٤٩١، ٧ وما بعدها.

(٤) في رواية محددة للاتجاه يبرئ فيها موسى الكاظم نفسه من صورة الله لهشام تتضمن نظرية الصفات المطروحة قادرا ومتكلما وناطقا (!) ولكنها لا تتضمن حيا أو ربا أو إلها (قارن ابن بابويه، توحيد ٥٩، ٨ وما يليها؛ الطبرسي، احتجاج {٢} ١٥٥، - ٨ وما يليها).

(٥) النص {٤} ١٣، ج. صيغة *بالذات* لا ترجع إلى هشام وإنما إلى الهيدروغرافيين، مثل الكعبي. كان لهذا كما رأينا (الصفحة ٣٥٨، الهامش ١ والصفحة ٣٥٩ الهامش ١١) ميل إلى نزع المادية عن هشام.

(٦) قارن مقالات ٢٢٠، ١٠ وما يليها: روافض مجهولون في جدل مع خصوم غير مذكورة أسمائهم من المعتزلة غالب الظن.

من خلال «تغيير النموذج» الذي أرغموا عليه من قبل المعتزلة، بقدر ما استطاعوا الاستفادة من نقطة أخرى من بدايته لم يكن نفسه قد توقعها: من القرآن. هذا أيضا ككلام الله من خصائص الله وفي حد ذاته غير قابل لمزيد من التخصص، لهذا فهو ليس مخلوقا ولا خالقا[1]. كانت هذه صيغة لم تمر بتجارب *المحنة* بعد؛ تنسب في المصادر السنية والشيعية على السواء إلى جعفر الصادق[2]. بعد موت هشام بجيل لم يعد البديل: «مخلوق» أو «خالق» وإنما «مخلوق» و «غير مخلوق»، وقد اكتشف المرء سعيدا أن الصيغة منعت أن تحدد نفسها بغير المخلوقية على السواء؛ هكذا استطاع المرء أن يحافظ على الحياد أو أن يعلن رأيه في كل حالة ضد موقف معين، دون أن يكون مع غيره[3]. يوضح التقرير أن هشاما نفسه لم يكن قد فرق اصطلاحيا بعد بين *القرآن* و*كلام الله*. إلا أن الواقع يفترض أنه قد فعل: الصوت المقطع الذي يسمع في التلاوة خلقه الله، كذلك الحروف الصحيحة المدونة التي يعاد إنتاجها[4].

أمر مفهوم أن يكون الوحي، باعتباره كلمة الله، هدية من الله. لا ينسبها النبي إلى نفسه، ولا من خلال كونه جديرا بها بطريقة خاصة، فهي تَفَضُّلٌ محض وقد أنزلت عليه[5]. لذلك فليس ثمة مبرر أن ينظر إليه على أنه دون خطيئة. حين

---

(١) النص ٤٠ أ. الله كمتكلم وناطق أنظر الصفحة ٣٧٥، الهامش ٢٧.

(٢) حول هذا مادلونغ في: الكتاب التذكاري لباريجا ٥٠٨؛ كحديث كوفي لدى السيوطي، لآلئ {١} ٤، ١٢ وما يليها. لمادلونغ الحق حين يرى الصياغة المفاجئة إلى حد ما كنتيجة لانقسام مفاده: كل ما هو ليس الله، لا بد أن يكون مخلوقا، فإذا لم يكن القرآن مخلوقا فلا بد أن يكون مطابقا للخالق. إلا أن جعفر الصادق مثل هشام لا يعتبر هذا مقبولا. بهذا لا نحتاج إلى افتراض أن القرآن وصف مرة بأنه «خالق».

(٣) النص ٤٠، ب: عن الكعبي الذي يرد هذا إلى هشام. لم يكن تلميذ هشام، يونس بن عبدالرحمن الذي توفي قبل المحنة، قد عرف هذا التوسع (الكشي ٤٩٠ رقم ٩٣٤).

(٤) المصدر السابق، ت ـ ث: عن زرقان. قارن أيضا بريتسل، نظرية الصفات ٢٨. تسمى الحروف الصحيحة وحدها في النحو العربي أصواتا؛ أما حروف العلة فهي حركات وهي بهذه الصفة ليست ثابتة. أنظر الفصل ت ٣.٢.٢.٢.٤.٢.٢.٣ للمزيد حول مُقَطَّع (نظّام).

(٥) النص ٥١، أ.

أخطأ صحح له الله دائما من خلال الوحي. الواقع أن محمدا قد أخطأ الفعل مرة على الأقل حين أطلق سراح عدد من الأسرى المكيين مقابل فدية وقد سمى الله هذا في الآيتين الأولى والثانية من سورة الفتح ذنبا[١]. يبقى بالطبع قدوة في الورع؛ وسيدخل الجنة جزاء لورعه بطريقة خاصة بالتأكيد. لكن لا يحسب حساب للنبوة في هذا فهي ليست فضلا[٢]. ولهذا بالذات لا يمكن أيضا أن يتظاهر بها إنسان: لا يمكن تقليد معجزات الأنبياء عن طريق السحر. قد تستطيع الألعاب السحرية للبشر بعض الأشياء؛ ليس مستبعدا أن يمشي إنسان على الماء. ولكن ليس ثمة من يستطيع أن يحول عصا إلى حية إذا لم يعطه الله القدرة على ذلك مثل موسى[٣]. لقد أتى محمد أيضا بمعجزات، وإن كانت معاصي، وتنبأ بالمستقبل؛ وقد أكد هذا خصومه أنفسهم من خلال نقدهم له[٤].

٢.١.٣.٣.٧.٢.٢.٨ العصمة والنص

استهدى هذا الموقف بالقرآن تماما وبفهم النبي لنفسه. بدا للأجيال اللاحقة محافظا جدا؛ يقال إن الإماميين الباقين رفضوه[٥]. برز التناقض بوضوح أكبر حين اعترف هشام للأئمة *بالعصمة*. كان هذا من وجهة نظره منطقيا تماما: إنهم لن يتلقوا الوحي، فهم لا يستطيعون أن يوجهوا إلى الصواب من قبل الله؛ ومع ذلك يجب أن يكونوا قدوة ويتحدثوا بمقتضى سلطتهم. دفع هشام الجدل في مسألة الإمامة

---

(١) النص ٥٢، أ ـ ث مع تعليق. الموضوع الفعلي للآية مختلف عليه. إلا أنه في كل الأحوال شاهد قرآني على أن النبي لم يعش دون خطيئة تماما.

(٢) النص ٥١، ب، بعد التصحيح.

(٣) النص ٤٩. من الواضح أن هشاما لم يعرف أو على الأقل لم يأخذ في الاعتبار أن يسوع أيضا مشى على الماء. المعجزة المميزة ليسوع بحسب المفهوم الإسلامي هي إحياء الموتى. يذكر الجاحظ في الرد على النصارى المشي على الماء؛ إلا أن معجزة قانا التي يذكرها قبل ذلك مباشرة، لم يعترف بها من قبل النساخ والمحققين (رسائل {٣} ٣٢٥، ٩، حيث يرد خمر بدلا من *جماد*).

(٤) النص ٥٢. لا نعلم في أي معجزة فكر هشام.

(٥) البغدادي، فرق ٥٠، ـ ٤ وما بعدها، ٦٨، ٤ وما بعدها.

«إلى الأمام» بالفعل كما قال ابن النديم[1]. ليس فقط لكونه قدم الحجة النظرية لضرورة قائد مصطفى، فقد عرض التطور التاريخي من وجهة نظره أيضا، وربما كان أول شيعي يفعل ذلك على الإطلاق. فكل الدلائل تشير إلى أن كتابه *اختلاف الناس في الإمامة*[2] كان الأساس الذي اعتمد عليه النوبختي وكذلك الناشئ المنتحل؛ وقد استخدمه زرقان أيضا[3]. وفي كتابه الميزان ناقش المفاهيم المنافسة في الإمامة؛ وكان ابن حزم قد اطلع على الكتاب[4]. يعلمنا القاضي عبدالجبار أن ابن الراوندي في كتابه *الإمامة* وأبو عيسى الوراق اعتمدا على هشام[5].

لا يمكن الفصل بين ما هو تاريخي وما هو نظامي فصلا تاما بالطبع، بانتخاب أبي بكر خرجت أكثرية المسلمين عن الحقيقة. تجاهلوا ملاحظات قرآنية وربما حتى محوها من الأصل[6]؛ تجاهلوا أيضا النص المتعلق بخلافة علي. وفي الواقع لم يتعرفوا أيضا على الأدلة المعقولة. ولكن لا ينبغي لومهم على هذا؛ فقد كان هشام أول من خطر له أنه لدى اختلاف المعارف المنطقية فإن الإمام هو المرجع الأخير وهو كذلك ضروري مثل «القلب» كمرجع حاسم إزاء الحواس[7]. ولم يكن الأمر مع النص أيضا سهلا. صحيح أن هشاما عرف فحواه: في الكلمات عند غدير خم وفي أقوال معينة أخرى أوردها المرء دائما في ما بعد أيضا[8]؛ إلا أنه اعترف بأن عليًا لم يستند إلى هذا. صمت علي بسبب الخوف؛ لم تقف وراءه

---

(١) النص ٥٢، ت ـ ج. قارن حول هذا النص في بحار {٢٥} ١٩٢ وما بعدها رقم ١؛ كذلك التفسير في المصدر السابق {١٢} ٢٧٩ رقم ٥٤.

(٢) فهرست ٢٢٣؛ قارن أيضا القاضي عبدالجبار، تثبيت دلائل النبوة ٥٢٨.

(٣) قارن قائمة العمل رقم ١٤.

(٤) قائمة العمل ٢٦.

(٥) تثبيت ٢٢٤، ـ ٤ وما بعدها و ٢٢٥، ـ ٥ وما بعدها.

(٦) هكذا على الأقل بحسب حديث الخياط (النص {٤} ٥٤). ولكن هذا يمكن أن يكون مصعدا جدليا.

(٧) الكافي {١} ١٧٢، ٦ وما يليها. يقال إن هشاما استخدم هذه الحجة ضد عمرو بن عبيد (الكشي ٢٧٢، ٨ وما يليها؛ مترجم لدى اي. شرودر، أمة محمد ٢٨٧ وما يليها). الوضعية مختلقة كما هو واضح (أنظر الصفحة ٣٥٣ مع ذكر لمصادر أخرى)، ولكن مسار الأفكار قد يكون مأخوذا من واحد من كتبه.

(٨) النص ٥٦، ب و ٥٩، أ ـ ث.

سوى أقلية[1]. ومن جهة أخرى لم تكن هذه الأقلية واقعا تاريخيا فقط وإنما أيضا ضرورة نظامية؛ إنه من غير المتصور أن يتمسك جميع المسلمين بما هو خطأ[2]. يجب أن يترك الله للحقيقة فرصة.

جعل الملاطي هذه العملية الذهنية أكثر جذرية: نُسخ القرآن بسبب تفتت الجماعة وأعيد في ما بعد إلى السماء. القرآن الذي انتشر لاحقا زوره عثمان؛ من المعروف أن هذا أوعز بحرق المدونات القديمة (النص ٥٩، ذ و ص) يجب أن نقف متحفظين موقتا من تقديم هذه الأفكار مع هشام دون تمحيص. حاذر الشيعة الإمامية من إبراز مسألة القرآن (أنظر الصفحة ٢٨٢ من هذا الكتاب). لكن الملاحظة الوحيدة التي وصلتنا والتي ترتبط بهشام تشير إلى فقرة لا تزال متضمنة في القرآن: إلى الآيات الأولى من سورة التوبة. تسير المحاجة هناك أيضا بشكل مختلف تماما وفي الواقع سيرا تقليديا جدا: عين محمد عليًّا ليلقي هذه الآيات على العرب المجتمعين في مكة للحج في العام التاسع، واستبعد في ذلك أبا بكر. (ابن النديم، الفهرست ٢٢٤، الهامش ١، رقم ٧ وما يليه، حول هذا الشهرستاني ١٢٢، ٨ والصفحات التالية/ ٣٢٥، ٦ والصفحات التالية مع غيماريت، Liver ليفرا ٤٧٧ والبحار {٢١} ٢٦٤ والصفحات التالية). قارن بشأن الوضع نولديكه، تاريخ القرآن {١} ٢٢٢؛ ر. بيل في Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, London ١٩٣٧، صفحة ٢٣٣ والصفحات التالية؛ الآن خاصة و. روبين في: Journal of Semitic Studies, Manchester ٢٧/ ١٩٨٢/ ٢٤١ والصفحات التالية و Jerusalem Studies in Arabic and Islam ٥/ ١٩٨٤/ ١٣ والصفحات التالية.

يبدو كما لو أن هشاما طبّق نظرية النص التي أتى بها بعض معاصريه الأكبر سنًّا، لدحض شرعية عبدالله بن جعفر، على الماضي بإصرار. لا يكاد المرء يخطىء

(١) النص ٥٧.

(٢) النص ٥٥ و ٥٦، أ. يصعد الملطي هذا أيضا (النص ٥٩، ز).

التعرف على أنه لم يُدِر بهذا المناقشة فقط وإنما جعلها جذرية أيضا. إنه نفسه يؤكد أن أتباع علي لم يمتنعوا عن طاعة الخلفاء الثلاثة الأوائل وانطلقوا في ذلك من كون علي تنازل أمامهم طوعا لينتظر أن تحين ساعته[١]. لكنه يعتبر هذا وهما وثرثرة انتهازية: ما كان يمكن لأحد أن يكون له رأي طيب عن الصحابة الذين لم يؤيدوا عليًّا؛ وقد حاك هؤلاء المكائد لبعضهم[٢]. كانوا يكرهون عليًّا لأنه كان قريبا من النبي وقتل في حملاته الحربية أقرباءهم[٣]. هكذا فكر المرء تفكيرا رافضيًّا تماما: لم يعد أبو بكر وعمر سوى شريرين أرادا المناورة لإبعاد علي سياسيا. كانت الأقلية التي وقفت مع علي صغيرة حقا: سلمان الفارسي، عمار بن ياسر، أبو ذر ومقداد بن الأسود[٤]. من الواضح أن هشاما كان قد صاغ نظرية المؤامرة للمرة الأولى بوضوح إلى الخارج، والتي شعر المرء لاحقا بأنها مميزة للرافضة.

هذا هو السبب الذي جعل القاضي عبدالجبار يستشهد به كأب للايديولوجية الشيعية على الدوام (قارن التثبيت ٥٥١، ٦ والصفحات التالية، أيضا ٥٤٦، ١١ والصفحات التالية). ومع ذلك لا يصح ادعاء عباس إقبال بأن هشاما قد جاء بنظرية النص بوجه عام (خانداني نوبختي ٧٥). وحتى نظرية التآمر لا بد أن تكون قد انتشرت داخل أوساط الشيعة وقتا طويلا. من ناحية أخرى على

---

(١) النص ٥٨، أ ـ ث.

(٢) المصدر السابق، ج؛ إضافة إلى ٦٠.

(٣) النص ٥٩، ض.

(٤) المصدر السابق، ط ـ ظ. إلا أنه ينبغي علينا هنا أيضا أن نراعي أن هذا النص، مهما بدا أنه يقدم ملخصا متماسكا، يرسم صورة متطرفة أكثر من غيره من الشهادات. بحسب هذا فإن هشاما روى عن إجهاض فاطمة الذي نشأ عن إساءة معاملة أبي بكر لها (الجملة منقولة من غير تعديل! وإلا فإن عمر هو المذنب؛ قارن كتاب النكث لنظّام ٢٩ و ٣٢). إلا أن القاضي عبدالجبار يقول أيضا إن هشاما بدأ بشتم أبي بكر (تثبيت ٢٢٥، ١ وما بعدها) وفي كتاب الاختصاص للمفيد يربط هشام في مناقشة (يظن أنها متخيلة) نقد أبي بكر مع مصطلح الخلصاء الأربعة (يجري عد علي هنا ويغفل سلمان الفارسي؛ بحار {١٠} ٢٩٧ رقم ٦). يُستقرأ من القصة لدى شريف المرتضى، الفصول المختارة {١} ٥٤ وما يليها، ٥٨، ٥ وما يليها، أن هشاما أيضا اعتبر عمرا كائدا.

المرء أن يتساءل إلى أي حد أثر ابن الراوندي الذي اقتبس من هشام عن وعي في فرضيته عن النص الجلي وبميله إلى الصياغات الغريبة الطريفة، في الصورة التي شكلها المرء عن هشام لاحقا؛ إلا أن المادة لا تكفي للوصول إلى جواب واضح (أنظر الفصل ت ٨.٢.٢.٢). يضر النقص في التفريق بين المصادر للأسف بالاستطرادات التي كتبها ت. ناگل حول مذهب هشام. (مقدمة قانونية ١٨٦ و ٤١٦ والصفحة التالية). بعض المستندات أخذت من القصة المشكلة عن المناقشة مع السوري على أية حال (أنظر الصفحة ٣٣٣ من هذا الكتاب) وهي فضلا عن هذا لا تنسب هناك إلى هشام وإنما إلى جعفر الصادق.

٢.١.٣.٣.٧.٢.٢.٨.١ استطراد: وسيلة منح الشرعية لدى الشيعة

يجعل التمسك بالنص أشياء أخرى يُعرّف الأئمة أنفسهم بها تبقى في الخلفية. وجدت شارات أو مقتنيات احتفظت عائلة النبي بها، أسلحة محمد على سبيل المثال: لم يعط محمد الباقر شيئا منها إلى إخوته (ولا لزيد بن علي أيضا)[١] ـ أو سيف، راية ودرع (والتي قورنت بتابوت العهد)[٢] ـ أو «كتاب وقطعة سلاح»[٣] (ربما كان المقصود به مصحف فاطمة)[٤] ـ أو عصاه التي كان ينبغي أن يعود بها علي، العلامة المميزة للخطيب، إلا أنها أيضا مثلما كانت في اليهودية صفة للمسيح[٥]. يقال إن محمد الباقر كان يملك عصا موسى التي تحدثت حين شجعها المرء على ذلك[٦]. على هذا النحو كُرّس علي الرضا على أنه الإمام

(١) الكافي {١} ٣٠٥ رقم ١؛ ملخصا لدى ابن الصفار، بصائر الدرجات ١٧٤ وما يليها و بحار {٢٦} ٢٠١ وما يليها.
(٢) الكافي {١} ٢٣٣، ٧ وما يليها.
(٣) المصدر السابق {١} ٢٩٧، ـ ٤ و ٢٩٨ رقم ٥.
(٤) أنظر الصفحة ٢٨١ والتي تليها من هذا الكتاب.
(٥) قارن فريدليندر في: مجلة الدراسات الآشورية وآثار الشرق الأدنى ٣٢١/١٩٠٩/٢٣ وما يليها؛ حول اليهودية كلاوسنر، التصور حول المنقذ للشعب اليهودي في عصر معلمي القانون، برلين ١٩٠٤، الصفحة ٧٣.
(٦) الكافي {١} ٢٣١ رقم ١.

الصحيح[١]. من المعروف أن معطف النبي لعب دورا كبيرا، البردة[٢]. غير أن لهذه المقتنيات ضرر أنها عرضت خارج الخط الحسيني أيضا. ينطلق المذهب الإمامي نفسه بين حين وآخر من أن سيف النبي حفظ من قبل الحسنيين[٣]. استخدم العباسيون المعطف والعصا والخاتم كعلامة على علو شأنهم[٤]. وقد استحصل مختار الذي لم يكن يصل إلى هذه الأشياء باعتباره حديث الثراء في ظروف مريبة كرسي علي الذي مجدته السبئية من بعد[٥].

وهكذا تخلى المرء مبكرا عن الأشياء المادية التي أمكن بالتأكيد تقليدها. وثق المرء أكثر بالكلمة المنقولة بصورة موثوق بها. لكن النظرية كانت تحتاج إلى بعض الوقت. كانت الوصية هي الممهدة للنص، الوريث الموصى به. في البدء لم يكن المقصود بها سوى تسلسل الميراث داخل العائلة، لم يكن ثمة تعيين دقيق بأية حال من الأحوال. كان على المرء أن يخفي حقيقة أنه يعير أهمية للانحدار من الخط العلوي، لكن عليًّا نفسه لا ينحدر من النبي؛ لم ينفع هنا سوى الخيال القانوني لمنفذي الوصية. لا ينبغي أن ننشغل هنا بمسألة التأريخ الذي يرجع إليه هذا التصور[٦]. كانت لا تزال لبيت النبي في القرن الأول كما رأينا[٧] مساكن

---

(١) المصدر السابق {١} ٣٥٣ رقم ٩.

(٢) حول هذا مارگوليوث، آثار النبي محمد، في: العالم الإسلامي، هارتفورد ٢٧/ ١٩٣٧/ ٢٠ وما يليها، دون مراعاة المصادر الشيعية؛ حول نشوء أسطورة البردى ومعناها السياسي الآن م. زفيتلر في: Jerusalem Studies in Arabic and Islam, Jerusalem ٥/ ١٩٨٤/ ٣١٣ وما يليها؛ حول معطف النبي قارن جي. برونيت في: Rivista degli Studi Orientali, Rom ٤٣/ ١٩٦٨/ ١٤٥ وما يليها.

(٣) أنظر الفصل ١.٣.٣.١.٢ من هذا الكتاب.

(٤) ناگل، الرشاد ٣٠٩ وما بعدها؛ ساندرس في: إنسكلوبيديا الإسلام، الطبعة الجديدة {٦} ٥١٨ تحت كلمة مراسيم. قارن بشأن الجدل السنّي ضد مطلب الشيعة القاضي عبدالجبار، مغني {١٢٠} ٣٢٨ وما يليها.

(٥) الطبري {٢} ٧٠٣، ١ وما يليها؛ إضافة إلى هذا هالم، الغنوصية ٤٥ وما بعدها والصفحة ٣١٥، الهامش ٤ من هذا الكتاب.

(٦) قارن بهذا الصدد كاهن مثلا في: Revue historique ٢٣٠/ ١٩٦٣/ ٣٠٧؛ جفري، أصول ٩٢ وما بعدها؛ هالم، الغنوصية، الفهرست تحت كلمة وصي؛ شارون في: Jerusalem Studies in Arabic and Islam, Jerusalem ٥/ ١٩٨٤/ ١٣٧ وما يليها.

(٧) أنظر الصفحة ٢٣٥، خاصة مقال مادلونغ في: Studia Islamica, Paris ٧٠/ ١٩٨٩/ ٥ وما يليها.

كثيرة شملت جميع الهاشميين. لكن المرء قلص تدريجيا حق الميراث، قصره في البدء على العلويين، ثم على «الفاطميين»، أي على أولئك العلويين الذين انحدروا من علي وفاطمة معا[١]، وأخيرا لدى الإمامية على الحسينيين. انتقم العباسيون الذين ينتمون إلى جانب الكيسانيين إلى أولئك الذين طردوا من خلال هذا التضييق المستمر، بأن قدروا تسلسل الورثة بحسب معايير قانونية صارمة. سنعود إلى تناول التطور في ما بعد[٢].

إلا أن تصعيد الوصية إلى نص لم ينشأ عن هذا الجدل مباشرة[٣] وإنما نشأ عن الأزمة الإمامية الداخلية مع خليفة جعفر الصادق. من الخارج احتفظ المرء بالموضوع القديم دائما، بحسب شيطان الطاق[٤]، ولكن أيضا هشام بن الحكم؛ كتب حول الوصية، وعلى العكس لم يكتب عن النص[٥]. أن تكون قد خطرت له أفكار أخرى عدا هذا بشأن سقوط موسى الكاظم تستنتج من ملاحظته بأن إخوة إمام ما يُظهرون من خلال عاهة خارجية أنهم لا يستحقون الإمامة[٦]. كانت لعبدالله بن جعفر قدمان مسطحتان، أن يكون أولئك الذين تمسكوا بإمامته قد حملوا لقب الفطحية، فهو ما ينطوي على شيء من الإثارة[٧]. ولكن حين يرى الحاكم الجشمي أن المأمون هو أول من طالب بالنص حتى لا يصادف أي شيعي

---

(١) ثم ادعى المرء أيضا أن محمدا قد تبنى حفيديه حسن وحسين بشكل ما (قارن أرزي والعد في: Studia Islamica, Paris ٦٦/ ١٩٨٧/ ٣٧).

(٢) أنظر الفصل ت ١.٢.١.١؛ وكذلك الفصل ٢.١.٣.٢.١ من هذا الكتاب.

(٣) ضد شارون في: Israel Oriental Studies, Tel Aviv ١٠/ ١٩٨٠/ ١٢٢.

(٤) أنظر الصفحة ٣٣٩ من هذا الكتاب.

(٥) قائمة العمل رقم ١٧.

(٦) ابن حزم، فصل {٤} ١٠٤، ١١ وما يليها.

(٧) يرد لدى الأشعري أن المقصود بالأفطح في وصف عبدالله تسطح القدم وليس الأنف المفلطح، مقالات ٢٨، ٢. أنظر بصدد الوثائق عن الفطحية الفصل ٢.١.٣.٣.٧.١.٢ من هذا الكتاب. كذلك لقب إسماعيل، الأخ الأكبر لعبدالله، بالأعرج (ابن الزيات، الكواكب السيارة ١٧٦، ٦). وكان الحسني محمد بن عبدالله «النفس الزكية» مجدورا (الطبري {٣} ٢٥٤، ١٨ وما بعدها و ٢٢٣، ١٠).

إسنادا لدى الانتفاضة، فهو تفسير زيدي سيئ القصد[١]. فقدت كلمة الوصية مع الزمن معناها المعبِّر؛ قصد بها في النقل الإمامي المتأخر تحذيرات فقط وجهها الإمام إلى أشخاص معينين[٢]. تطورت نظرية النص من روايات مثل تلك عن غدير خم التي لم ينفها مبدئيا حتى السنة[٣]. لم يكن الزيديون أيضا بعيدين عنها حين رأوا تعابير مثل «خاصف النعل» إشارة إلى أولوية علي[٤]. لكنهم لم يذهبوا بهذا إلى أبعد من علي. وعلى العكس تطور *النص* بالنسبة للإماميين إلى نقيض *للبيعة*؛ استمر لدى الإسماعيليين في ما بعد كفعل تنصيب احتفالي[٥].

٢.١.٣.٣.٧.٢.٢.٩ الرجعة

اعتقد هشام أيضا برجعة في نهاية الأزمنة تأتي بالتعويض عن جميع الاضطهاد والظلم الذي لحق بالمرء. لم يبرز هذه المادة التعليمية بشكل خاص؛ لكنه لم ينكرها أيضا حين حدثه المعتزلة فيها. أشار هؤلاء بنية سيئة إلى الآية ٢٨ من سورة الأنعام التي تقول إن الناس «لَوْ رُدُّواْ لَعَادُواْ لِمَا نُهُواْ عَنْهُ»[٦]. لم يجهد نفسه فيعرض عليهم أدلته الخاصة، ولم يدحض أيضا الآية القرآنية التي استشهدوا بها بإصرار. أبدى فقط ملاحظة بأنه يجوز له هو أيضا أن يمارس التأويل، بعد أن فسروا مواقع كثيرة من القرآن في مسألة العلم الإلهي عكس معناها[٧].

---

(١) الرسالة في نصيحة العامة، تحقيق أمبروسيانا ت ٥، الصفحة ٢٢ ب، ٨ وما يليها و السفينة، تحقيق أمبروسيانا ت ٣٢، الصفحة ١٨٠ ب، ٤ وما يليها.

(٢) أنظر الصفحة ٣٥٤؛ كذلك وصية علي إلى كُميل بن زياد (بحار {٧٧} ٢٦٦ وما يليها) أو وصية محمد الباقر إلى جابر الجعفي (المصدر السابق {٧٨} ١٦٢ وما يليها).

(٣) قارن إنسكلوبيديا الإسلام، الطبعة الجديدة {٢} ٩٩٣ وما بعدها تحت كلمة غدير خم؛ إضافة إلى الفصل ٢.١.٣.٢.١ من هذا الكتاب.

(٤) أنظر الفصل ٢.١.٣.٢.٢ من هذا الكتاب.

(٥) كوربين، Cyclical Time ١١٥.

(٦) النص ٤١، ط.

(٧) المصدر السابق، ظ.

٣.٢.٧.٣.٣.١.٢ علي بن رئاب (؟)

شخصية ملغزة نوعا ما بين فقهاء هذا الجيل هو **أبو الحسن علي بن رئاب/ رباب الطحان السعدي**، مولى لسعد بن بكر أو جرم من قضاعة[١]. عاش في الكوفة وكان كما يظن صاحب طاحونة. ما نعرفه بشكل مؤكد هو فقط أنه ترك بعده مادة قانونية، ما يسمى *أصلا*[٢]، تضمن كتابات لموسى الكاظم، إلى جانب ذلك مواد أخرى كما يُظن. اعتبرت رواياته قيّمة جدا حتى أن حسن بن محبوب (توفي في ٢٢٤/ ٨٣٩ عن ٧٥ سنة) حصل على درهم فضي من أبيه عن كل حديث كتبه نقلا عن علي بن رئاب[٣]. ملاحظات بيوغرافية، حول زرارة مثلا، سجلت من قبل الكشي[٤]. إنه ينتمي إلى النصف الثاني من القرن الثاني.

من الغريب ألا يخصص له الكشي فقرة وهو على هذه السمعة. بحسب المسعودي كان فقيها شيعيا مهما[٥]. إلا أن هذا الحكم يرتبط هناك بالحكم على أخيه يمان الذي ظهر بين الخوارج كفقيه وربما كان له لذلك مجرد طابع متناظر. تحددت ملامحه أكثر حين قدم المقدسي بعض المعلومات عن هذا الأخ والتي تنسحب عليه[٦]. ثم أنه رأى في مواضع القرآن التي حُرم فيها الخمر والميسر

---

(١) لأن علاقة الموالاة ليست واضحة يكون على المرء أيضا أن يتعامل مع النسبة بحذر. قارن النجاشي ١٧٥، ـ ٤ وما يليها؛ الطوسي، رجال ٢٤٣ رقم ٣١٦؛ الأردبيلي {١} ٥٧٩ وما يليها. قارن بشأن جرم ابن ربان من قضاعة، ابن دريد، اشتقاق ٥٣٦، ـ ٤؛ حزم بدلا من جرم لدى برقي، رجال ٢٥، ٨ هي خطأ بلا ريب.

(٢) ابن النديم ٢٧٥، ١٦ وما بعدها؛ الطوسي، فهرست ٢٢١ رقم ٤٧٤. ربما كان هو كتاب *الديات* الذي ذكره النجاشي نفسه. يذكر هذا إلى جانبه أيضا كتاب *الوصية والإمامة*.

(٣) الكشي ٥٨٥، ٩ وما بعدها. كانت لا تزال لدى أبي غالب الزراري (المتوفى في سنة ٣٦٨/ ٩٧٩) نسخة من هذه الكتابات (يوسف البحراني، كشكول {١} ١٩٩، ٥؛ أنظر بصدد أبي غالب الفصل ٢.١.٧.٣.٣.١.٢ من هذا الكتاب).

(٤) قارن مثلا ١٤١ رقم ٢٢٣؛ بوجه عام الفهرست ١٩٣ تحت الاسم.

(٥) مروج {٥} ٤٤٢، ٨/ {٤} ٢٨، ٤.

(٦) بدء {٥} ١٣٢، ٥ وما يليها، وسط طوائف شيعية أخرى. أنظر حول الفرضية الفصل ب ٣.١.٤.١.١.١.

تلميحات مستترة فقط إلى الخلفاء الثلاثة الأوائل الذين أراد الله أن يتخلى عنهم. لم يؤمن أيضا بيوم القيامة، بل اعتبر الحياة الدنيا دائمة. كانت هذه بالطبع عقيدة مغايرة جدا ؛ إنه يذكر جدا بأفكار مثل تلك التي انتشرت بين أخلاف أبي الخطاب يومذاك، على سبيل المثال من قبل شخص يدعى معمر الذي كتب ضرار بن عمرو بحثا موجزا ضده[١]. سيكون يوم القيامة عندها قد ألغي كما يُظن من خلال مذهب حلول الروح[٢]. تُظهر الرواية أن الشيعة الكوفيين قد ناقشوا هذه الأفكار: يقال إن جعفر الصادق أثار أبا الخطاب لأنه اعتبر الصلاة وتعليمات طقسية أخرى أشخاصا[٣]. إضافة إلى هذا يظهر بعد المقدسي تشبيه من نوع خاص: لله صورة إنسان، إلا أنه ينسحب منها في نهاية الأزمنة فلا يبق إلا وجهه. هذا يذكر جدا ببيان بن سمعان[٤]؛ يتخلى الله عن هيئته البشرية حين يكون المؤمنون ذوو المكانة الرفيعة قد رأوه في الجنة الأرضية.

يجد المرء شيئا من الصعوبة في نسب مجموعتي الروايات إلى شخص واحد. التفسير المجازي للوصايا القرآنية يساوى غالبا بالخروج على المبادئ ولم يكن علي بن رئاب بحسب المصادر المتزمتة كذلك بالتأكيد. إلا أن هذه المساواة ليست ملزمة؛ فقد استخدم الإسماعيليون في ما بعد المجاز كثيرا والتزموا بالقانون مع ذلك[٥].

٢.١.٣.٣.٧.٣ خلفاء الفقهاء الكبار

استغرق الجدل داخل الشيعة حول صورة الله وقتا طويلا. وجد هشام الجواليقي وهشام بن الحكم أتباعا على السواء. في ذلك كانت مدرسة ابن الحكم أكثر نجاحا

---

(١) أنظر بصدده هالم، الغنوصية ٢٠٩ وما يليها؛ قارن بشأن ضرار قائمة العمل {١٥}، رقم ٢٤.

(٢) قارن حول هذا مقالات ٤٦، ١١ وما يليها.

(٣) ابن الصفار، بصائر الدرجات ٥٣٦ رقم ٢ ـ ٤؛ بحار {٢٤} ٢٩٩ رقم ٢ و ٣٠١ رقم ٨؛ إضافة إلى هذا أيضا ٢٨٦ وما يليها رقم ١، حيث يخبر مفضل الجعفي الإمام عن هذه الميول.

(٤) أنظر الفصل ١.٢.٧.٣.٣.١.٢ من هذا الكتاب.

(٥) قارن مثلا كتاب تأويل الزكاة لجعفر بن منصور اليمن (تاريخ المخطوطات العربية ٥٧٨/١).

كما رأينا في تجنب تهمة التشبيه التي أطلقها المعتزلة؛ لذلك بقيت فترة أطول كما يبدو. لكنها هي الأخرى ألغيت من قبل حلقة النوبختي منذ بداية القرن الرابع وانطمست في الآخر؛ لقد جعل الأئمة يومذاك يتحدثون ضد كلا الموقفين[١].

استُبدِل *التحديد* الجسدي بالتثبيت، مجرد الاعتراف بوجود الله[٢].

١.٣.٧.٣.٣.١.٢ مدرسة هشام الجواليقي

لا تكاد الأسماء تنتظم في ما يتعلق بالجواليقي على الأقل. فنحن نسمع عن أبي جعفر **أحمد بن محمد بن عمرو بن أبي نصر زيد البزنطي** الذي وجد نموذج هشام ابن الحكم منطلقا من موقف الجواليقي تقليصا، نفيا[٣]، عاش في الكوفة كخلف لأحد *موالي* سكون وتوفي في سنة ٢٢١/٨٣٦[٤]. يُظن أنه تاجر بالسكر؛ فهو يصادف لدى الذهبي بلقب السكري[٥]. لم يستطع بعد موت موسى الكاظم أن يختار في البداية الشخص الذي سيؤيده؛ إلا أنه انتقل بعد ذلك إلى علي الرضا. لم يكن هذا في الكوفة يومذاك أمرا بديهيا[٦]. كسب بهذه الطريقة الثقة الخاصة للإمام[٧]. ثُبت ما نقله عنه في كتاب[٨]. إلى جانب هذا ألف *جامعا* وكتاب

---

(١) كذا علي الرضا بوجه خاص (قارن بحار {٣} ٣٠٠ وما يليها رقم ٣٣ وما يليه و ٣٠٧ رقم ٤٥؛ منسحبة على هشام بن الحكم وحده المصدر السابق ٢٩١ وما بعدها رقم ١٠)، لكن أيضا موسى الكاظم (أبو إبراهيم، المصدر السابق ٣٠٣ رقم ٣٧). حين ينسبها المرء إلى جعفر الصادق يزعم أحيانا أن هشام بن الحكم هو الراوية (المصدر السابق ٢٩ رقم ٣ والكافي {١} ٨٣ وما يليها رقم ٦).

(٢) بحار {٣} ٢٩، ـ ٦ وما بعدها؛ مشابه أيضا في مقالات ٣٤، ١ وما يليها. إضافة إلى هذا الكافي {١} ٨٢، ٤ وما يليها.

(٣) بحار {٣} ٣٠٧ رقم ٤٥.

(٤) الطوسي، الفهرست ٣٦، ٢ و ٣٧،١؛ النجاشي ٥٤، ٨ و ـ ٤.

(٥) ميزان رقم ٥٤٢. نعرف أن الأمر يتعلق بنفس الشخص من كون ابن أخيه إسماعيل بن مهران بن محمد ابن أبي نصر قد روى عنه (قارن حوله الكشي ٥٨٩ رقم ١١٠٢؛ النجاشي ١٩، ١٢ وما يليها). .

(٦) أنظر الصفحة ٣٨٩. رسالة يخبر فيها علي الرضا عن معارضة ضده، قارن بحار {٤٩} ٢٦٥ رقم ٨.

(٧) الكشي ٥٨٧ وما بعدها رقم ١٠٩٩ وما بعده؛ عباس القمي، كنى {٢} ٨٢ وما يليها.

(٨) ابن النديم ٢٧٦، ١٨. ترجع أخبار كثيرة في كتاب ابن بابويه، عيون أخبار الرضا إلى هذا الكتاب (مثلا {١} ١١ رقم ١؛ ١٨ رقم ٦ و ٨؛ ١١٩ وما بعدها رقم ٤٩ إلخ).

النوادر[١]. وبحسب ابن النديم كتاب *المسائل* أيضا[٢]. لا نعرف إن كان قد تناول فيه مسائل فقهية[٣]. ـ ورد لدى الجواليقي أيضا **أبو أحمد محمد بن أبي عمير زياد ابن عيسى الأزدي**. يقال ـ وهذا بحد ذاته متخيل ـ إنه حل محله في مناقشة[٤]. والآن فهو في كل الأحوال تلميذه:

نقل *أصله* وعدا هذا فهو أكثر من نقل عنه[٥]. نشأت علاقته بأزد من كونه مولى للمهلبيين[٦]؛ عاش في بغداد. تاجر هناك بالأقمشة الفاخرة[٧]؛ وكان عظيم الثراء[٨]. وهذا يفسر لماذا اتخذه موسى الكاظم وكيلا له في بغداد[٩]. دفع ثمنا غاليا لهذا حين وضع هارون الإمامَ تحت الإقامة الجبرية. جعل السندي بن شاهك الذي احتجز لديه، ابن أبي عمير في وقت ما بعد ١٧٩/ ٧٩٥ يعتقل ويعذب للحصول منه على أسماء المتآمرين. يقال إنه دفع ١٢٠٠٠٠ درهم من أجل أن

---

(١) الطوسي، الفهرست ٣٦ رقم ٧٢؛ النجاشي ٥٤، ١٠ وما يليها؛ كذلك بجدتلي باشا، إيضاح {٢} ٢٨٥. توجد مقتطفات من الكتابين لدى محمد بن إدريس العجلي، السرائر ٤٧٧، ١ وما يليها و ٤٧٢ وما يليها.

(٢) الفهرست ٢٧٦، ١٨.

(٣) يروي الكشي عنه قصة خيالية نوعا ما حول نسخة من القرآن تتضمن مادة إضافية غير معروفة (٥٨٨ وما بعدها رقم ١١٠١). قارن حوله أيضا الزركلي، أعلام {١} ١٩٢؛ كحّالة، المعجم {٢} ١٠٤؛ پروزوروف، Istoričeskaja literatura ٩٥ وما بعدها رقم ٢١.

(٤) الكشي ٢٧٩، ـ ٤.

(٥) النجاشي ٣٠٥، ٩ والطوسي، الفهرست ٣٥٦، ١٣ وما يليها؛ قارن حول روايات منفردة الكشي، الفهرست ٣٠٧ تحت الاسم؛ أبو فرج، مقاتل ٧٦، ـ ٤ (ملاحظة تسجيلية)؛ بحار {١١} ٦٩ رقم ٢٩ و ١٧٩ رقم ٢٦.

(٦) كذا النجاشي ٢٢٨. الخبر المنافس بأن موالاته كانت منسحبة على الأمويين، لا يتضمن إلى جانب هذا أية قيمة.

(٧) يحصل في الأسانيد بين حين وآخر على وصف بياع السابري (الأردبيلي {٢} ٥١ ب، ٥ وما يليها؛ ٥٢أ، ١٦ الخ). قارن حول السابري لسان العرب {٤} ٣٤١ ب وما يليها تحت الكلمة؛ كانت الأقمشة رقيقة بوجه خاص وشفافة (خلال، مسند ٣٦٢). إلا أن إماميا آخر يكبره بجيل عُرف بهذا اللقب: عمر ابن يزيد بياع السابري (قارن بشأنه الصفحة ٣٤٩، الهامش ٤). كانت النسبة منتشرة حقا (قارن السمعاني، أنساب {٧} ٣ وما بعدها.

(٨) كان يملك نصف مليون درهم بحسب الكشي ٥٩٢، ٩ وما بعدها.

(٩) قارن ج. م. حسين في: Hamdard Islamicus ٥/ ١٩٨٢، العدد ٤/ ٢٦.

يطلق سراحه ثانية؛ وبحسب تقرير آخر صودر كل ما يملك[1].

كان لهذا عواقب، حيث فقد القسم الأكبر من تسجيلاته للحديث، هكذا فسر المرء كونه قد عمل في ما بعد بإسنادات ناقصة. جمع الأربعين *جلدا* التي بقيت له تحت عنوان *النوادر*[2]. كان قد استمع لدى مرجعيات غير شيعية أيضا من الحقوقيين خاصة؛ إلا أنه كما يقال امتنع عن النقل عنهم، كي لا يربك نفسه وتلاميذه[3]. توطدت علاقته مع المأمون بسبب سياسته الموالية للشيعة كما هو واضح؛ وحتى يروى أن هذا قد عينه قاضيا في مكان ما[4]. يومها افتتح نشاطا تعليميا نشيطا، نتج عنه ما مجموعه ٩٤ مخطوطة كما يقال[5]. نقل النجاشي عددا كبيرا من عناوينها إلينا. إنها لا تتناول بأي حال المشاكل القانونية وحدها. وقد ألف أيضا كتاب التوحيد[6] وهو مهم بوجه خاص في سياقنا، يستحق الاهتمام إلى جانب ذلك كتاب الاستطاعة والأفعال[7]، كتاب البداء[8]، رد على أهل القدر والجبر[9]، كتاب الكفر والايمان[10]، كتاب المعارف[11] وكتاب الاحتجاج في

---

(١) الكشي ٥٩١، ٤ وما يليها و ٥٩٢، ٦ وما يليها، أيضا ٥٩٠، ٣ وما يليها؛ النجاشي ٢٢٩، ٦ وما بعدها. تشي التقارير بشيء من عدم الثقة في ما يتعلق بالمناسبة والظروف. حين يرد أنه بقي سجينا أربع سنوات (النجاشي٢٢٩، ١١)، سيكون هذا بالضبط المسافة الزمنية بين سجن موسى وموته؛ هذا ليس مستبعدا ولكن ربما يكون أيضا مجرد نتيجة حسابية. «١٧ سنة» لدى المفيد هي على العكس مبالغة بالتأكيد (اختصاص ٨٢ وما يليها، بحار {٤٩} ٢٧٨ رقم ٢٩).

(٢) الكشي ٥٩٠، ٥ وما يليها؛ حول هذا كولبيرغ في: Jerusalem Studies in Arabic and Islam, Jerusalem ١٠/ ١٩٨٧/ ١٥٣، الهامش ١٣٩.

(٣) المصدر السابق ٥٩٠ وما يليها.

(٤) المصدر السابق ٥٩٠، ٥؛ النجاشي ٢٢٩، ١٠. ولكن ليس ثمة ما يثبت أنه كان قاضيا.

(٥) النجاشي ٢٢٩.

(٦) المصدر السابق ٢٣٠، ٦.

(٧) المصدر السابق ٢٣٠، ٤ والطوسي، الفهرست ٢٦٦، ٧.

(٨) المصدر السابق ٢٢٩ وما بعدها؛ الطوسي ٢٦٦، ٨.

(٩) الطوسي ٢٦٦، ٧ وما بعدها؛ دافع ابن أبي عمير هنا عن الموقف الشيعي المألوف لا جبر ولا تفويض.

(١٠) النجاشي ٢٢٩، ـ ٤.

(١١) المصدر السابق ٢٣٠، ٦.

الإمامة[١]. وكتاب المغازي أيضا وكتاب الملاحم وكتاب اختلاف الحديث[٢]. لم يحفظ شيء من هذه الكتب. إلا أن تفسير القمي يحتوي على اقتباسات كثيرة منه، نقلت عن والد القمي. يستند إليه مباشرة حسين بن سعيد الأهوازي في كتاب الزهد[A]. توفي في سنة ٢١٧/ ٨٣٢[٣]. ـ كان أصغر سنا بعض الشيء كما يُظن

أبو عبدالله أحمد بن الحسن بن إسماعيل بن شعيب بن ميثم الميثمي (ابن) التمّار.

لا نكاد نعرف عنه شيئا سوى أنه ألف كتاب النوادر[٤]. يرد شيء عن علاقته بالجواليقي في نقل لدى الكليني[٥]. تصفه المصادر بأنه واقفي[٦]؛ إلا أنه لا يتضح ما الذي كانت تعنيه بهذا. لا يمكن أن يكون قد شك في إمامة علي الرضا لأنه روى عنه[٧]. يبدو أنه كان واحدا من أولئك الذين لم يعترفوا بإمام آخر بعد موت الرضا، لأن ابنه الوحيد محمد كان لا يزال قاصرا[٨]. كان عمه علي بن ميثم يتمتع بمكانة رفيعة كفقيه؛ إلا أنه عاش في البصرة[٩]. غير أن العائلة كانت مقيمة في الكوفة منذ القدم. أعدم الجد الأعلى، جد جد أحمد، ميثم بن يحيى، تاجر تمور، مع رُشيد الهجري وبعض الآخرين سنة ٦٠/ ٦٨٠ قبل وصول الحسين إلى العراق بوقت قصير، بأمر من الوالي عبيدالله بن زياد[١٠]. كان عبدا

---

(١) المصدر السابق ٢٣٠، ١.

(٢) المصدر السابق ٢٢٩، ١٧؛ ٢٣٠، ٤؛ ٢٣٠، ٥ وما بعدها.

(A) طبعة عرفانيان، قم ١٩٧٩. قارن حول العمل تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٥٣٩؛ لا يستند ابن أبي عمير هناك على هشام الجواليقي وحسب وإنما أيضا على هشام بن الحكم أيضا.

(٣) النجاشي ٢٣٠، ١٣ وما بعدها. قارن حوله أيضا الزركلي {٦} ٣٦٥؛ كحالة {١٠} ١٢؛ پروزوروف، Istoričeskaja literatura ٨٤ وما يليها رقم ١٧. مما يثير العجب أن ابن النديم لم يذكره.

(٤) النجاشي ٥٤، ١ وما يليها والطوسي، الفهرست ٢٥، ٢.

(٥) الكافي {١} ١٠٠ وما يليها.

(٦) الكشي ٤٦٨ رقم ٨٩٠؛ ابن بابويه، عيون أخبار الرضا {١} ١٧، ١٣.

(٧) النجاشي ٥٣ وما بعدها.

(٨) النوبختي، فرق الشيعة ٧٤، ٣ وما يليها.

(٩) أنظر بشأنه الفصل ب ٢.٢.٩ من هذا الكتاب.

(١٠) حول هذا وما يليه الكشي ٨٥ وما يليها رقم ١٤٠؛ المفيد، اختصاص ٢، ١٣ وما بعدها و ٥؛ السيوري، إرشاد الطالبين ٣٧٢، ـ ٧ وما يليها؛ عباس القمي، كنى {٣} ١٨٨، ٩ وما يليها؛ ابن =

لامرأة من أسد؛ إلا أن عليًا قد أعتقه بحسب ما يُدَّعى. لكن العائلة احتفظت بعلاقة الموالاة مع أسد في الأجيال اللاحقة أيضا. تدعي الأسطورة الشيعية أن عليًا كان قد تنبأ بمصيره، ورغم ما يقال من أن جعفر الصادق قد عبر عن استيائه منه لأنه لم يمارس التقية[١]، فقد كان رجلا شهيرا. لهذا سمى أخلافه أنفسهم الميثمي أو ابن التمار نسبة إلى مهنته.

مما يدعو للمزيد من الغرابة أن ابن ميثم، شعيب وحفيده إسماعيل، اللذين ينحدر فقيهنا عنهما لا يجدهما المرء في أدب *الرجال* الشيعي مطلقا. يذكر هناك ثلاثة أبناء آخرين (الكشي، فهرست ٢٩٨). إلا أن ثمة شهادات وافية نسبيا عن يعقوب بن شعيب بن ميثم؛ امتلك المرء «كتابا» له (الطوسي، الفهرست ٣٦٥ رقم ٧٩٦؛ الأردبيلي {٢} ٣٧٤ والصفحات التالية).

٢.٣.٧.٣.٣.١.٢ مدرسة هشام بن الحكم

كان بين معاصري هشام بن الحكم شخص جمع من *كلامه* كتابا انتشر بشكل عام باسم هشام؛ حمل عنوان *كتاب التدبير* وتضمن استطرادات عن صورة الله وعن مسألة الإمامة[٢]. اسمه **أبو الحسن علي بن منصور** ويرد ذكره لدى الكشي[٣] والأشعري[٤] والخياط[٥] والمسعودي[٦] وابن حزم[٧]

= حجر، إصابة {٣} ٥٠٤ وما بعدها رقم ٧٤٧٢؛ كولبيرغ في: Jerusalem Studies in Arabic and Islam, Jerusalem ٧/ ١٩٨٦/ ١٥٦ مع مصادر أخرى؛ بيلامي في: Journal of the American Oriental Society, Baltimore ١٠٤/ ١٩٨٤/ ٧. ولكن من المثير للاهتمام هي القصة الملغزة إلى حد ما لدى ابن المبارك، زهد، إضافة ٨ رقم ٢٩. •

(١) الكافي {٢} ٢٢٠، ٤ وما يليها.

(٢) النجاشي ١٧٦، ٤ وما بعدها؛ إضافة إلى قائمة العمل {٤} ت، رقم ١٩.

(٣) ٢٥٦، ١ و ٢٧٨، ١.

(٤) مقالات ٦٣، ١١.

(٥) انتصار ١٤، ١٢.

(٦) مروج {٦} ٣٢٧، ٢ وما يليها، ٢٣٨ وما يليها رقم ٢٥٧٢، الديلمي، عطف ٣١ ١١٤، ولكن في سياق خيالي تماما للندوة حول الحب في حضور يحيى بن خالد البرمكي (أنظر بهذا الصدد الفصل ت ١.٣).

(٧) فصل {٤} ٩٣، ١١.

والشهرستاني[1]. لا نكاد نعرف شيئا آخر عنه سوى أنه عاش في بغداد. لكن هذا بالذات مميز؛ امتد الفقه الشيعي إلى أبعد من الكوفة. بدأ بذلك هشام نفسه بتلبيته نداء البرامكة. عاش ابنه الذي كان متكلما أيضا في البصرة[2]. لكن ذلك الذي واصل تركته بإصرار أكبر جاء من إيران: **أبو محمد**[3] **يونس بن عبدالرحمن القمي**. يستند الكشي إليه في الكثير من أخباره حول هشام؛ جاء في أحد المواضع *غلامه*[4]. من الواضح أنه عقلن تصور هشام عن الله إلى حد بعيد[5]. حين يحط من قيمة المذهب القائل بأن الله يمكن أن يظهر نفسه للإنسان بأي هيئة، معتبرا اياه غلوا[6] يعطي للمرء انطباعا بأنه أراد بذلك أن يصيب بهذا مدرسة الجواليقي أيضا.

يبدو أن المرء في محيطه قد طالب بوقف الدعم المالي له[7]. إلا أن المذهب الوحيد الذي يميزه الهيدروغرافيون به أنه هو الآخر لم يفكر بتنزيل ذي طابع معتزلي: تمسك بأن الملائكة الذين يحملون العرش كما ورد في الآية ١٧ من سورة الحاقة يحملون الله نفسه في تجسده، ودافع عن هذا ضد الاعتراض بأن الله ثقيل نوعا ما بالنسبة لهم، بالإشارة إلى أن طائر الرهو (الكركي) تحمل جسده أيضا ساقان رفيعان[8].

---

(١) ملل ١٤٥، ـ ٤١٨/٦، ٤.

(٢) أنظر الفصل ب ٢.٢.٩.

(٣) كنية أبو الحارث لدى الكشي ٢٧٨، ٤ وما يليها غير مؤكدة.

(٤) رجال ٥٣٩ رقم ١٠٢٥. حوله بوجه عام الأردبيلي {٢} ٣٥٦ وما يليها؛ الزركلي {٩} ٣٤٥؛ كحّالة {١٣} ٣٤٨؛ پروزوروف، الفهرست تحت الاسم؛ مادلونغ في: الفقه الفلسفي الإسلامي ١٣٠، الهامش ١٠. هل يستطيع المرء أن يستقرئ من الكشي ٢٦٦ أن يونس هو عم سلم الحراني، مدير بيت الحكمة؟

(٥) المصدر السابق ٢٨٤، ٥ وما يليها.

(٦) لدى القمي، مقالات ٦٢ رقم ١٢٢: جزء من كتابه رد *على الغلاة* (أنظر الصفحات التالية).

(٧) الكشي ٢٨٥، ٢ وما يليها.

(٨) الأشعري، مقالات ٣٥، ٩ وما يليها؛ البغدادي، فرق ٥٣، ٢ وما يليها، ٧٠، ١١ وما يليها و ٢١٦، ١٠ وما يليها، ٢٢٨، ١ وما يليها؛ الشهرستاني ١٤٣، ١٤ وما يليها، ٤٠٧، ٤ وما يليها مع حجة من الحديث. حسب ابن أبي حديد، شرح نهج البلاغة {٣} ٢٣٠، ٥ وما يليها، أنه افترض أن الله أكبر من عرشه.

لم يكن هو نفسه غير مختَلف عليه. قسم الكشي سيرته الذاتية إلى قسمين إيجابي وسلبي[1]؛ بقدر ما يمتدح أحدهما ورعه[2] ويضعه كأقرب الموثوق بهم لدى علي الرضا[3]، يشتمه الثاني كزنديق[4] ويتناقل أقوال السحر التي رماه بها نفس الإمام[5]. ليس من السهل معرفة ما وراء هذا. تلعب التطورات الجغرافية الخاصة دورا بالطبع. كان يونس قد أصبح «أبا روحيا» بالنسبة للشيعة في نيشابور؛ كان المسؤول عن هذا فضل بن شاذان بوجه خاص (توفي عام ٢٦٠/ ٨٧٤) والذي كان والده قد تلقى العلم لدى يونس[6]. جاءت المقاومة كما هو جلي من البصرة خاصة[7]؛ واضح أن المرء قد حاول أن ينازعه هو الآخر على الزكاة[8]. ولأن الشيعة لم يقيموا في البصرة فقد وضعت الروايات الشيعية المقاومة لاحقا في قم[9]، المدينة التي انحدر منها غالب الظن[10]. فقد كان له هناك أيضا أصدقاء[11]؛ حتى سعد بن عبدالله القمي الذي انتقده، اقتبس مقطعين من رده *على الغلاة* في كتابه المقالات والفرق[12]. كان رجل المرحلة الانتقالية. لم يعد

(١) الصفحة ٤٨٣ وما يليها. يقع الانتقال عند الرقم ٩٣٧ (الصفحة ٤٩١).
(٢) المصدر السابق ٤٨٥ رقم ٩١٧ وما بعده.
(٣) يزعم أن هذا قد وعده بالجنة أكثر من مرة (٤٨٤ رقم ٩١١ وما بعده).
(٤) المصدر السابق ٤٩٥ وما بعدها رقم ٩٥٠ و ٩٥٤؛ كذلك ٤٨٨ رقم ٩٢٨.
(٥) المصدر السابق ٤٩٢ رقم ٩٤١ وما بعده.
(٦) الطوسي، الفهرست ٢٥٤، ٣ وما بعدها؛ الكشي ٥٣٩ رقم ١٠٢٥. قارن بشأن فضل بن شاذان تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٥٣٧ وما بعدها؛ قارن حول انتشار الإمامية في إيران في تلك الفترة حسين في: Hamdard Islamicus ٥/ ١٩٨٢، العدد ٤/ ٤١ وما يليها والآن مادلونغ، ميول دينية ٧٧ وما يليها.
(٧) الكشي ٤٨٧ رقم ٩٢٤ و ٤٨٨ رقم ٩٢٨.
(٨) المصدر السابق ٤٨٩ رقم ٩٣٣.
(٩) كذا الكشي ٤٩٧، ١ وما بعدها وبعده كتاب السيرة المتأخرون؛ كذلك هالم في: الإسلام ٥٥/ ١٩٧٨/ ٢٢٥.
(١٠) الكشي ٤٨٣.
(١١) أنظر الصفحة ٣٩١.
(١٢) هناك في الصفحة ٦٢ والتي تليها رقم ١٢٢ والذي يليه، ربما أيضا أكثر من هذا؛ إضافة إلى هذا مادلونغ في: الإسلام ٤٣/ ١٩٦٧/ ٤٨ و ٥٢. يَرد عنوان الكتاب لدى النجاشي ٣١٢، ـ ٧؛ إلا أنه لا يذكر لدى القمي في أي مكان. قارن بصدد رواية حول «المتطرف» مفضل الجعفي، هالم في المكان المذكور سابقا.

لدى الشيعة العراقيين بعد موت موسى الكاظم من يمكن أن يتطلعوا إليه. عاش الآن في الكوفة الزيديون والفطحيون والواقفيون بشكل خاص[1]؛ لم يجد يونس الذي لم ينشأ هناك في المدينة إسنادا كبيرا. كان علي بن ميثم خصمه في البصرة؛ كان هذا قد ابتعد في بعض الأشياء عن هشام بن الحكم بتأثير من المعتزلة[2]. تقرر مصير الشيعة في بغداد. يبدو أن يونس قد عاش وقتا طويلا هناك؛ كان مولى لعلي ابن يقطين (١٢٤/ ٧٤٢ ـ ١٨٢/ ٧٩٨)[3]، موظف عباسي كبير كان أبوه قد شارك في الثورة فاحتفظ من هنا بميول شيعية. حل غضب هارون على هذا فمات في السجن بعد أن قضى فيه أربع سنوات[4]. لا نكاد نخطئ إذا افترضنا أن مصيره سبق مصير موسى الكاظم؛ فقد غادر الإمام بعد سنة الدنيا الفانية وذلك بعد أربع سنوات من السجن أيضا. فقد يونس في نفس الوقت معلمه؛ ربما كان قد خدم هشام بن الحكم في بغداد خاصة[5]. إلا أن ما جاء بعد ذلك أشعره بهم أكبر. أراد الشيعة البغداديون أن يعترفوا بعلي الرضا في كل الأحوال كخليفة لموسى،

(١) كذا مادلونغ في إنسكلوبيديا الدين {١٣} ٢٤٤.

(٢) أنظر الفصل ب ٢.٢.٩.

(٣) النجاشي ٣١١، ١٥ وما بعدها (يزعم أنه لقيط؛ قارن الكشي ٤٨٦ رقم ٩٢٠).

(٤) المصدر السابق ١٩٤ وما يليها. كان حامل الختم في عهد المهدي وهارون (خليفة، تأريخ ٧٠٠، ١١ وما بعدها و ٧٠٩، ٦؛ كذلك سورديل، Vizirat ١١٢، الهامش ٣، و١٢٠ وكذلك الفهرست تحت الاسم). أن يكون قد أعدم في سنة ١٦٩ كزنديق، كما يدعي سورديل ويتبعه پيلات (المسعودي، مروج، المجلد السابع ٥٢٠) يستند إلى تفسير خطأ للموضع لدى الطبري {٣} ٥٤٩، ١ وما يليها (كذا مادلونغ من قبل في: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, London ٤٣/ ١٩٨٠/ ١٨ وما بعدها، الهامش ٢). أحد كتب المجموعة الكاملة لجابر بن حيان موجه إليه (قارن الفهرست ٤٢١، ـ ٧؛ كراوز، جابر {١} الصفحة ٣٩، الهامش ١). عاش والده يقطين بن موسى ثلاث سنوات بعده، توفي في ١٨٥/ ٨٠١ (قارن بشأنه مادلونغ، في المكان المذكور سابقا وگيماريت، Livre des Religions ٥٤١، الهامش ٢٢٠). استلهم الاسم يقطين من الآية ١٤٦ من سورة الصافات؛ أريد أن يرمز إلى عون الله وربما كان أصله في تفسير غير مباشر للقرآن. قارن حول الموقف الرافضي للابن التوحيدي أيضا، بصائر {٤} ٢٤٣ وما يليها؛ بحار {٤٨} ١٣٦ وما يليها رقم ١٠ وما يليه؛ ٣٨ وما يليها رقم ١٤؛ ٤١ وما يليها رقم ١٧؛ ٥١ رقم ٤٥ الخ.

(٥) كان هشام أيضا قد عرف علي بن يقطين جيدا (الكافي {١} ٣١١، ـ ٩.

ولكن ليس كإمام. اعتقد يونس أنه عرف السبب الحقيقي؛ كان قوّام موسى قد احتفظوا خلال فترة سجنه بأموال كبيرة فلم تكن لهم مصلحة في تأكيد موته؛ بل حاولوا من خلال الرشوة أن يمنعوه هو أيضا، يونس، من تأييد الرضا[1]. ويقال إنه في حمية الصراع شتم هؤلاء الواقفيين مرة كـ «كلاب ممطورة» ـ لأن هذه ليست فقط نجسة وإنما نتنة الرائحة أيضا. وقد وجد الإماميون هذه التسمية موفقة إلى درجة جعلتهم لا يكفون عنها؛ وقد أخذها الهيدروغرافيون أيضا. لكن هذا يرد فقط في المصادر السنية؛ وقد استخدم النوبختي والقمي لقية علي بن ميثم الموفقة.

قارن الأشعري، مقالات الإسلاميين ٢٩، ١ والصفحات التالية، فرق ٤٦ ـ ٤ والصفحات التالية و نشوان، حور ١٦٥، ١ والصفحة التالية ضد النوبختي ٦٨، ١٤ والصفحات التالية، القمي ٩٢، ـ ٤ والصفحات التالية من المميز أن علي بن يقطين هو الذي سمع من موسى الكاظم ما يشبه النص لصالح علي الرضا (الكافي / ٣١١ رقم ١). يجب أن يبقى موضع السؤال ما إذا كان يمكن الاستنتاج من الرواية المضاعفة أن يونس وعلي بن ميثم عملا معا في هذه النقطة. غالب الظن أننا أقرب إلى أن نكون أمام روايات محلية متنافسة. لم يستطع المرء أيضا أن يتفق على أي الاثنين كان القانوني الأفضل (قارن الكشي ٤٨٤ رقم ٩١٤ مع ٥٩٠، ١ و ٥٩١، ـ ٤).

مهما بلغ تأييد يونس لعلي الرضا ورغم أنه فعل هذا في وقت مبكر[2] ـ لم يكن موافقا مطلقا كما يبدو واضحا على استجابة الإمام في سنة ٨١٦/٢٠١ لطلب المأمون بالقدوم إلى مارف[3]. لقد شهد موته في سنة ٨١٨/٢٠٣ وأعلن موقفه

---

(١) الكشي ٤٩٣ رقم ٩٤٦، الطوسي، فهرست ٣٦٧، ١ وما بعدها؛ النجاشي ٣١١، ـ ٤ وما بعدها. المزيد حول هذا في الفصل ت ١.٤.١ والفصل ٤.٣.٣.٣.١.٢ من هذا الكتاب.

(٢) يقال إنه أول من انضم إليه (الكشي ٤٨٩ وما بعدها). ولكن لم يقل بهذا إنه فعل هذا بعد موت موسى مباشرة.

(٣) الكشي ٤٩٢ رقم ٩٤٣ وما بعده و ٤٩٦ رقم ٩٥٣.

من مسألة ما إذا كان الابن رغم قصور سنه قادرا على اتخاذ القرارات. أعلن في ذلك تأييده أن تستمر تربية الصبي حتى يبلغ سن الرشد. *الإلهام* وحده لا يكفي؛ لم يعتمد النبي أيضا على الإلهام وحده وإنما تابع منطلقا منه التأمل بصورة مستقلة[١]. مات بعد ذلك بوقت قصير[٢]؛ تاريخ موته في ٢٠٨/ ٨٢٣ ـ ٢٤ الذي يذكر بين حين وآخر في المصادر الثانوية لم يوثق إلا لاحقا[٣]، إلا أن احتمال صحته كبير. كانت قد تقدمت به السن؛ يزعم فضل بن شاذان أنه ولد في عهد هشام بن عبدالملك، أي قبل ١٢٥/ ٧٤٣[٤].

العقل اليقظ نفسه الذي جعله يطلب للإمام تعليما حقوقيًا جعله أيضا لا يثق بجميع الأقوال التي تكتسب الشرعية من مكانتها وليس من ذاتها؛ وبالفعل اعتبر علي الرضا الكثير منها مزورة[٥]. لم يعد يعتبر المعرفة البشرية ممنوحة من الله، وإنما «مكتسبة»[٦]. لا نعرف إلى أي حد يعود الفضل في هذه المواقف إلى تأثير المعتزلة. تبنى في مسألة حرية التصرف موقف زرارة ثانية[٧]. اعتبر أن الجنة لم تخلق بعد[٨]؛ هذا ما اعتقد به يومذاك ضرار بن عمرو أيضا[٩]. من ناحية أخرى يقال إنه كان يفكر أن آدم يحمل شيئا من جوهرية الله ـ لأنه خلق على

---

(١) القمي، مقالات ٩٨، ٧ وما يليها وما قبلها؛ إضافة إلى الفصل ٢.١.٣.٣.٢ من هذا الكتاب.

(٢) في البدء لدى رِتر، فهرست النوبختي ١١٤.

(٣) كذا لدى الأسترابادي، منهج المقال ٣٧٧، ١٦؛ كذلك أعيان الشيعة {٥٢} ١٠١ وما يليها رقم ١١٤٠١.

(٤) الكشي ٤٨٦ رقم ٩٢٠، النجاشي ٣١١، ـ ٧ وما يليها؛ يقال إنه شهد جعفر الصادق (الكشي ٤٨٩، ٩ وما بعدها).

(٥) الكشي ٢٢٤ رقم ٤٠١. يبدو أن هذا كان موضوعا لكتاب اختلاف الحديث (الطوسي، الفهرست ٣٦٧، ٧).

(٦) بحار {٧٥} ٣٣٧ رقم ٢٠.

(٧) الكشي ١٤٥، ٤؛ بحار {٥} ٤٤ وما يليها. تدع الروايتان علي الرضا يتخذ موقفا ضده في هاتين النقطتين؛ ولكن تنعكس في هذا فقط الخلافات الداخلية للمدرسة (بحار {٧٥} ٣٣٧ رقم ٢١؛ {٥} ١١٦ وما بعدها رقم ٤٩ و ١٢٢ رقم ٦٩ بنموذج معروف؛ حول هذا *بدايات* ٢١١).

(٨) الكشي ٤٩١ رقم ٩٣٧ و ٩٤٠.

(٩) أنظر الفصل ت ١.٣.١.٥.١؛ المزيد حول هذا في الفصل ث ٣.

صورته[١]. هذا يناسب الجواليقي أكثر. بين كتبه الكثيرة ـ يسجل النجاشي ٣٤ عنوانا[٢] ـ ثمة كتاب عن البداء[٣]. سلك طريقا خاصا به أيضا في مسائل الشعائر: يقال إنه اعتبر صلاة ركعتين جلوسا بعد صلاة المغرب (العَتَمَة) سُنّةً[٤].

مهم لعلم الكلام أيضا كتابه *الإمامة* وكتابه *فضل القرآن* و*تفسير القرآن* وربما أيضا كتاب *الأدب والدلالة على الخير*. كانت الأعمال الأخرى أقرب إلى أعمال ذات محتوى قانوني. تعلم الكثير في هذا المجال من حريز بن عبدالله الأزدي، تاجر عراقي أصبح قاضيا في سجستان (الكشي ٣٣٦، ـ ٤؛ والنجاشي ١٠٥، ٤ والصفحات التالية؛ إضافة إلى هذا أنظر الفصل ب ٢.٣.١.٣ من هذا الكتاب).

سجل الكشي، الذي كان نفسه من الشيعة الإيرانيين، التعاطف مع يونس بن عبدالرحمن والنفور منه بعناية. وهكذا لم يفته أن ابنا لحاميه، حسن بن علي بن يقطين، الذي كان *متكلما* أيضا، لم يعتبره ذا قيمة[٥]. وكذلك سبه ابن للقاضي الكوفي نوح بن دراج وابن أخ لجميل بن دراج[٦]. بدأ هذا ينعكس أدبيا أيضا حوالى منتصف القرن الثالث. كتب يعقوب بن يزيد بن حماد الأنباري الذي كان يعمل في الإدارة في عهد المنتصر (حكم بين ٢٤٧/ ٨٦١ ـ ٢٤٨/ ٨٦٢) كتاب الطعن على يونس[٧]. ألف سعد بن عبدالله (توفي في ٢٩٩/ ٩١٢ أو ٣٠١/ ٩١٤)، مؤلف المقالات، كتاب مثالب هشام ويونس الذي كشف أيضا موقفه

---

(١) الكشي ٤٩٢ رقم ٩٤٢ و ٤٩٥ رقم ٩٥٠. قارن أيضا ابن الداعي، تبصرة ١٧٣، ١ وما بعدها.

(٢) الصفحة ٣١٢، ١٠ وما يليها؛ قارن أيضا الطوسي، الفهرست ٣٦٧، ٥ وما بعدها.

(٣) ابن النديم ٢٧٦، ١٥؛ النجاشي ٣١٢، ١٥.

(٤) الكشي ٤٩٠، ٨ وما بعدها.

(٥) الكشي ٥٨٦، ـ ٤؛ حول هذا الطوسي، الفهرست رقم ١٩٣ والنجاشي ٣٤، ٢ وما بعدها.

(٦) الكشي ٥٧٢ رقم ١٠٨٣؛ حوله أيضا النجاشي ٧٤، ـ ٦ وما يليها. من المميز أن المرء نسب إليه رواية مفادها أن علي الرضا رفض مذهب *حدوث العلم* رفضا قاطعا (الكافي {١} ١٠٧، ـ ٦ وما يليها).

(٧) النجاشي ٣١٣، ١٢ وما بعدها؛ كذلك الأردبيلي {٢} ٣٤٩ وما بعدها.

النقدي الخاص[1]. إلا أنه لم يكن قد لقي بعد تأييدا من الجميع؛ رد عليه معاصر له وابن بلده علي بن إبراهيم القمي (توفي بعد ٣٠٧/ ٩١٩)، وهو معروف لدينا من خلال كتابه التفسير[2]، برسالة في معنى هشام ويونس[3]. أجاب على هذا سعد بن عبدالله مرة أخرى[4]. إلا أن علي بن إبراهيم يرى في تعليقه على القرآن أنه يتفهم صورة الله لهشام ـ ويونس ـ ويشاركهما الرأي فيها[5]. نسمع لدى الكشي عن غلام ليونس اسمه أحمد بن عبدالله الكرخي[6]، محمد بن عيسى بن عبيد بن يقطين، قريب بعيد لمسانده، احتفظ بقسم من مخطوطاته ووضع نفسه في ما بعد موضع نقد أوحى به المعتزلة[7]. ولكن كان ذا علاقة وثيقة به بحسب رأي فضل بن شاذان خاصة أبو جعفر محمد بن خليل السكاك[8]. تلقى العلم هو الآخر على يد هشام بن الحكم[9]، لكنه كان يصغره سنا. عاش في بغداد؛ كان يعمل هناك إما في المسكوكات أو أنه كان يصنع كحرفي سكاكين المحراث أو ربما خطاطيف الحديد[10]. شُوّه اسمه

---

(١) المصدر السابق ١٢٦ وما بعدها.

(٢) قارن تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٤٥ وما بعدها وكحّالة {٧} ٩ بتأريخ خطأ؛ إضافة إلى هذا مادلونغ في: الفقه الفلسفي الإسلامي ١٣٠ و پامبوس، الإنسكلوبيديا الفقهية بحار الأنوار ١٨٢.

(٣) النجاشي ١٨٤، ١ وما بعدها. قارن حول العلاقة بين الكتابين مادلونغ في: الإسلام ٤٣/ ١٩٦٧/ ٤٣، الهامش ٣٨.

(٤) النجاشي ١٢٦، ـ ٦ وما بعدها.

(٥) قارن مادلونغ في: الفقه الفلسفي الإسلامي ١٣٠.

(٦) الكشي ٥٦٦ رقم ١٠٧١.

(٧) النجاشي ٢٣٥، ١٣ وما يليها؛ كذلك الطوسي، الفهرست ٣١١ رقم ٦٧٥، حيث يرد أن البعض يتهمه بمناصرة مذهب *الغلاة*. قارن بشأنه ف. روزنتال، «أحلى من الأمل» ٦٤، الهامش٢٩٧.

(٨) الكشي ٥٣٩ رقم ١٠٢٥.

(٩) النجاشي ٢٣١، ١٢ وما بعدها.

(١٠) كلمة سكة غير واضحة للأسف؛ يمكن أن تعني سكين المحراث أو «الختم». المهنة التي ترتبط بها لا ترد إلا نادرا وفي فترة متأخرة (قارن تاج العروس {٧} ١٤٢، ـ ٦). حول السكاك كشخص يعمل بالمسكوكات، قارن تول في: Or. Suec ١٩ ـ ٢٠/ ١٩٧٠ ـ ١٩٧١/ ١٣٥؛ ربما كان صانعو الأختام مسجلين جميعا تسجيلا مركزيا في بغداد (قارن ل. ايليش في: محضر المؤتمر العالمي التاسع لدراسات العملة. ٧٨١ وما بعدها).

كثيرا[١]، يسود حوله ارتباك في المصادر الثانوية القديمة أيضا[٢]. كان في العاصمة في زمانه المتكلم الذي يمثل الشيعة؛ وقد تناقش معه جعفر بن حرب (توفي في ٢٣٦/ ٨٥٠)[٣]، وكذلك الإسكافي (توفي في ٢٤٠/ ٨٥٤)[٤]. لا بد أنه توفي في نفس الفترة مثلهما[٥].

كانت نظريته في الإمامة ما جمع بينه وبين هشام بن الحكم قبل كل شيء[٦]؛ كتب ضد أولئك الذين لم يريدوا أن يعتقدوا بضرورة *النص*[٧]. جعله هذا مكروها لخصومه أيضا. هاجموه خاصة في مجال نظرية الصفات؛ شعر المعتزلة هنا بأنهم أقوى ما يكونون عليه. ادعى جعفر بن حرب أنه أفحمه في كونه لم يفترض فرقا بين العلم والقدرة أو الحياة بشأن ارتباط الفعل الإلهي بالموضوع، وسخر بعد ذلك من أن الله إذا كان لم يعش منذ البدء، كان عليه في وقت ما أن يحيي نفسه[٨]. ليس هذا منطقيا بالضرورة؛ فالحياة ليست فعلا مرتبطا بالموضوع مثل العلم. لكن السكاك تأثر بالاعتراض: أصر الآن على أن العلم أيضا مثل الحياة صفة للكائن وأن الله *في نفسه* عالم[٩].

---

(١) سكال لدى المسعودي، مروج {٦} ٣٧٤، ٣؛ شكال لدى الشهرستاني ١٤٥، ـ ٤١٨/٦، ٥؛ صكاك لدى ابن حزم، فصل {٤} ١٨٢، ١٢.

(٢) قارن مثلا فريدليندر، هرطقات ٥٢ والتعليق ٦٦، حيث الشكاك هو «المرتاب».

(٣) انتصار ٨٢، ٨ وما يليها.

(٤) المصدر السابق ١٠٣، ـ ٥ وما يليها.

(٥) قارن بصدده أيضا الأردبيلي {٢} ١١١ وما بعدها؛ القمي، كنى {١} ٣٤. ذُكر كفقيه شيعي لدى الأشعري، مقالات ٦٣، ١٢. لا علاقة له بأبي جعفر محمد بن خليل المخرمي المذكور لدى الخطيب البغدادي والذي توفي في شعبان ٢٦٩/ شباط ـ آذار ٨٨٣ (تأريخ بغداد {٥} ٢٥٠ وما بعدها رقم ٢٧٣٨).

(٦) ابن النديم، الفهرست ٢٢٥، ٢ وما بعدها.

(٧) قارن قائمة العمل {٤} ج، رقم ٥.

(٨) انتصار، في الموضع المذكور سابقا؛ قارن النص {٢٨} ٩.

(٩) النص {٤} ٦٥؛ تنسحب «السكاكية» هنا عليه وعلى تلاميذه أيضا. هل يتعين علينا أن نفترض أن السكنية الملغزة التي كانت تمثل حسب انتصار ٩٢، ـ ٩ وما بعدها مذهب هشام عن حدود العلم الإلهي، قد نشأت عن خطأ في كتابة السكاكية. نعلم أنها تنتمي إلى أهل العدل ولكن ليس إلى المعتزلة؛ ستكون متفقة مع رأي سكاك في الاستطاعة، التي كتب عنها دراسة موجزة (أنظر قائمة العمل رقم ٢).

تمسك بـ «حركة» الله. بل أنه فهمها حرفيا أكثر مما فعل هشام: رأى أن الله يغير مكانه، بكلمة أخرى يستطيع أن يترك عرشه[1]. يبدو أنه وضع حديث النزول في حسابه، حيث ينزل الله إلى السماء السفلى ليستمع إلى صلوات الناس ثم يعود إلى عرشه ثانية[2]. ولكن كان عليه الآن أن ينشغل بمسألة ما إذا كان الله يتحرك مثل الإنسان، يقوم أيضا بالطفر ليتغلب على القدرة اللانهائية للمسافات على الانقسام. إلا أنه لم يشأ أن يتفهم[3]. نقلت وجهة نظره إلينا في صيغة طرفة فقط: يستطيع الطفرة فقط ما كان له معاكس يبتعد عنه، أو مشابه يسعى إليه[4]؛ كلاهما لا ينطبقان على الله. ربما لا يكون هذا صحيحا؛ إنه لا يتعلق بنظرية الحركة. ولكن من المفيد أن نذكر أن نظّاما الذي عاش بعد السكاك، استخدم *الطفرة* أيضا بشأن الانتقال من الدفء إلى البرودة؛ هذا سيجعل الأفكار أكثر وضوحا[5].

٣.٣.٧.٣.٣.١.٢ أفق

لا نستطيع هنا أن نتابع التطور اللاحق. كان موضوع الاستطاعة الذي بدأ كل شيء به لا يزال يستأثر بالانتباه. تناوله سعد بن عبدالله القمي في كتاب مستقل[6]؛ كتب معاصره الأصغر سنا محمد بن جعفر الأسدي (توفي في ٣١٢/ ٩٢٤)، من القائلين بالجبرية كما هو واضح، رد(ا) *على أهل الاستطاعة*[7]. برز في نفس

---

(١) النص {٤} ٦٦، أ.

(٢) موثقة بالنسبة للشيعة لدى علي بن إبراهيم القمي، تفسير {٢} ٢٠٤؛ كذلك بحار {٣} ٣١٤ رقم ٧. إضافة إلى هذا مادلونغ في: الفقه الفلسفي الإسلامي ١٣٠، الهامش ١٣. أنظر بشأن الفقه السني الفصل ب ٣.١.٤.٢ و ث ١.٢.١.١.٥.

(٣) النص {٤} ٦٦، ب.

(٤) النص {٤} ٦٧.

(٥) أنظر الفصل ت ٣.٢.٢.٢.١.١.١. يصادف في المفردات أيضا تطابق (قارن التعليق على شكل في {٤} ٦٧، ب). ـ قارن بشأن واحد آخر من أتباع هشام بن الحكم اسمه صقر بن دلف، الذي عاش في نفس الفترة تقريبا، ابن بابويه، توحيد ٦٢، ـ ٦ وما يليها؛ وفي ما عدا هذا ليس ثمة ما يوثقه.

(٦) النجاشي ١٢٦.

(٧) الطوسي، فهرست ٢٨٢ رقم ٦١٤؛ حول هذا مادلونغ في: الفقه الفلسفي الإسلامي ١٣٣.

الفترة حسن بن موسى النوبختي، مؤلف *فرق الشيعة*، بكتاب الاستطاعة على مذهب هشام[١]. ينعكس التناقض أيضا في الأقوال التي أوردها المرء على لسان الأئمة يبينون فيها موقفهم من المشكلة[٢]. ذكرى زرارة نفسها تكدرت على هذا النحو؛ فقد جمع محمد بن عيسى بن عبيد بن يقطين مادة ضده[٣].

بينما بقي هنا القرار في الآخر معلقا من خلال رفض الشيعة للمعتزلة الذي جرى تدريجيا في النصف الثاني من القرن الرابع، انتهى النزاع حول صورة الله بهزيمة «المشبِّهين» ـ لنفس السبب ـ. صادف حكم الرواية بشأن هذه النقطة إجماعا أكبر. يقال إن جعفر الصادق نفى أي «تشبيه»[٤]؛ وحتى هشام الجواليقي تركهم ينقلون عنه كيف أيد «التنزيه»[٥]. العلم، السمع، الرؤية والقدرة تنتمي إلى *ذات* الله دون أن يكون هناك دائما موضوع، هكذا نُقل عنه[٦]. وقد رفض أمام زرارة نفسه ـ أو حتى محمد الباقر ـ كما ادعى، التصور عن تغير الحواس عند الله (البداء)[٧]؛ وإذا ما احتفظ المرء به فيجب أن يكون تغير الحواس من جهته معروفا مسبقا من الله[٨]. نبه علي الرضا إلى أن «الموالي» غير متفقين في مسألة ما إذا كان الله منذ البدء عليما بكل شيء أم أنه عرف فقط ما يفعله، وساند بإصرار المجموعة

---

(١) النجاشي ٤٧، ١٣ وما بعدها.

(٢) قارن بحار {٥} ٤٤ وما يليها و ١٦١ رقم ٢١ وما بعدها؛ ١٩٥ رقم ١.

(٣) إلا أنه يمكن أن تلعب هنا أسباب أخرى دورا. قارن الكشي ١٥٩ وما بعدها رقم ٢٦٦ وما بعدها و٢٦٩؛ إضافة إلى هذا الأردبيلي {١} ٣٢٥أ، ـ ٦ وما يليها مع توضيح موقف من المشكلة. لا ينبغي للمرء أن يغفل في هذا أن محمد بن عيسى أيضا روى أخبارا محايدة أو إيجابية (الكشي مثلا ١٥٥ وما بعدها رقم ٢٥٥ و ٢٥٧). أنظر حوله الفصل ٢.١.٣.٣.٧.٣.٢ من هذا الكتاب.

(٤) الكافي {١} ١٠٠ رقم ١؛ كذلك ١٠٥ رقم ٤، حيث لا يجري التمييز بعد ذلك مطلقا بين موقف الجواليقي وموقف هشام بن الحكم.

(٥) المصدر السابق {١} ١١٨ رقم ١١، في تفسير لصيغة سبحان الله.

(٦) المصدر السابق {١} ١٠٧، ٣ وما يليها، مما يثير الاهتمام، نقلا عن أبي بصير الذي كان يمثل موقف زرارة (أنظر الفصل ٢.١.٣.٣.٧.١.٢ من هذا الكتاب).

(٧) المصدر السابق {١} ١٤٦ وما بعدها؛ قارن أيضا ١٤٨، ـ ٥.

(٨) المصدر السابق {١} ١٤٨، ٢ وما بعدها.

الأولى[1]. احتفظ المرء بالموقف السابق بشأن الإرادة الإلهية وحدها[2]؛ وقد كانت هذه بالنسبة للمعتزلة صفة للفعل وحسب. تشترط صيغة *إن شاء الله أن الله لم يتخذ قراره بعد، هذا ما زعم المرء أنه قد سمعه من جعفر الصادق*[3]. *كم كان كلام هشام بن الحكم صلبا، تظهر حقيقة أن شريف المرتضى نفسه تحول تماما إلى المعتزلة، وكان عليه أن ينشغل بمسألة لماذا لا يمكن أن يكون شيء حي (مثل الله) جسما أيضا*[4].

٨.٣.٣.١.٢ استنتاجات عامة

لم يتجاوز الشيعة الرافضة في الكوفة الطبقة البرجوازية الوسطى. كان نبلاء العرب يميلون إلى المرجئة؛ يبدو أن ما كان يزعجهم لدى الشيعة تبعيتهم للعلويين من الحجاز. لم يكن من بينهم قاض؛ لم يعترف نوح بن دراج الذي كانوا يعتبرونه واحدا منهم بانتسابه إليهم علنا وربما لم يراعِ سوى أخيه[5]. أصبحوا أقوياء من خلال المال؛ كان التجار الذين ينتسبون إليهم أثرياء، ووجبت إدارة الزكاة التي تجمع للإمام من قبل مصرفيين. ساعدهم هذا في بغداد خاصة؛ كانت الطبقة العليا هناك تتألف بالدرجة الأولى من موظفي الحكومة الذين كانت لهم تعاملات مالية كثيرة بحكم وظائفهم. فضلا عن ذلك لم يكن نادرا أن يتهم أولئك الذين تعاونت عوائلهم مع العباسيين منذ البداية بالتشيع. تظهر عائلة الوزير من بني الفرات كيف تطور هذا في القرن الثالث[6]. لم تسد مثل هذه الظروف في الكوفة. بالنسبة للطبقة العليا العربية لم يكن المال مرتبة؛ كان المرء يملكه من خلال ملكية الأرض في كل الأحوال. فضلا عن هذا كان على التجار أن يكسبوا

(١) المصدر السابق {١} ١٠٧ وما يليها؛ المصدر السابق ١٠٨، ٥ وما يليها، رُدّت في زمن الباقر.
(٢) قارن مثلا المصدر السابق {١} ١٠٩، ٩ وما يليها.
(٣) المصدر السابق {١} ١٠٩، ١٣ وما يليها، عن بكير بن أعين.
(٤) قارن مخطوطة برينستون، ELS ٢٧٥١، الصفحة ١٠٨ ب.
(٥) أنظر الفصل ١.٢.٧.٣.٣.١.٢ من هذا الكتاب.
(٦) إنسكلوبيديا الإسلام {٣} ٧٦٧ وما بعدها؛ حول هذا الفصل ت ٢.٤.٢.

مالهم أولا؛ وهكذا كلما توغل المرء عائدا إلى بداية القرن الثاني، كلما قوي الانطباع بوجود برجوازية صغيرة بصورة ما. أبرز البرجوازيون الكبار الأغنياء من الجيل التالي هذا الاتجاه لدى *الغلاة* السابقين؛ سجلت التقارير الهيدروغرافية التي نشأت في هذه الفئة ملاحظة متأنية حول الحرفة أو المهنة التي مارسها رؤساء المذاهب[١]. ولكن هذا يعكس فقط غطرسة الوصوليين؛ كان «أسلوب الناس الصغار»، كما يقول شتروتمان[٢]، شائعا يومذاك[٣].

طالما بقي الشيعة محصورين في الكوفة لم يملكوا سلطة سياسية؛ ما كانوا يستطيعون أن يأملوا بالحصول على دعم من الخارج. كانت الانتفاضات المتأثرة بالرافضية عمل أشخاص مهووسين؛ تسببوا في اضطرابات في أحياء معينة، لكنهم لم يشكلوا مشكلة للحكام. حين رفع أبو الخطاب رأسه كانت النتيجة مجرد احتلال مسجد؛ وجب على أتباعه أن يصنعوا حرابهم من القصب[٤]. كان يمكن لهذا الوضع أن يكون واضحا للعلويين لو أنهم ملكوا بعض الواقعية. تعلل حسين وزيد بن علي بالآمال؛ لكن محمد بن الحنفية كان قد بقي متحفظا، وانصرف جعفر الصادق انصرافا تاما إلى علمه. صحيح أنه توجد بعض العلامات على أن ابنه إسماعيل تعاون مع أبي الخطاب[٥]؛ لكن جعفر ابتعد في آخر الأمر عن

---

(١) هالم، الغنوصية ٢٥ وما بعدها؛ كذلك فريدليندر من قبل في: Journal of the American Oriental Society, Baltimore ٢٩/١٩٠٨/ ٦٤.

(٢) في: الطوائف السرية في الشرق في البحوث الأوروبية ٢٨.

(٣) يشير شارون إلى الخلفية البرجوازية الصغيرة للخلايا المناصرة للعباسيين في الكوفة قبل الثورة (رايات سود ١٤٤ وقبل ذلك ١٣٦ والصفحة التالية). على المرء أن يراعي من جهة أخرى أن مغيرة بن سعيد لم يُعدم فقط في عهد خالد القسري وإنما أيضا كان مولى له (النوبختي، فرق ٥٥، ١ وما بعدها)؛ وهكذا فلم يكن أيضا من الفئات الدنيا.

(٤) قارن النص لدى النوبختي ٥٩، ٥ وما يليها، مترجم لدى هالم، الغنوصية ٢٠٠ وما بعدها. يبدو أن الحدث وقع في سنة ١٣٨/ ٧٥٥ (قارن النص لدى هالم ٢٠٢ وبوجه عام ساخدينا في: إيران {١} ٣٢٩ وما بعدها).

(٥) أنظر الفصل ١.٣.٣.١.٢ من هذا الكتاب. الخطابية بالنسبة للنوبختي والقمي مطابقة للإسماعيلية (الإسماعيلية الخالصة، فرق ٥٨ وما يليها، القمي، مقالات ٨١، ٥ وما يليها: تنبغي إضافة *خالصة* =

الموضوع[1]. لم يعين أيًا من إخوة إسماعيل خلفا له[2]. ربما كان قد وضع أمله في المستقبل حين ولد له وهو في سن متقدمة ولد فسماه محمدا، باسم المهدي[3].

إلا أن هذا كان في نفس الوقت تظاهرة ضد أولاد العم الحسنيين في المنطقة[4]. فقد كان لهؤلاء مهدي: محمد بن عبدالله، الذي سمي بعد موته النفس الزكية. كان قد أعد ربما خلال عقد من السنين بطريقة منظمة[5]؛ يبدو أن أباه قد قدمه في لقاء «الهاشميين» في سنة ١٢٦هـ في أبواء على أنه المهدي[6]. نبه المرء إلى أنه قد ولد في سنة ١٠٠ المهمة ـ فرضية مضادة في مواجهة الايديولوجية العباسية[7]. كان أيضا الوحيد بين العلويين الذي حاول بمساعدة أخيه توسيع قاعدة نفوذ انتفاضته في العراق إلى أبعد من الكوفة[8]. إلا أن الأكثرية في الكوفة نفسها تبعت جعفر الصادق وامتنعت عن مساندته[9].

يعكس لقب النفس الزكية الخيبة التي شعر بها أتباع محمد بن عبدالله بموته عند

= الواردة هناك إلى النوبختي). إلا أنه يرد هناك أيضا أن إسماعيل توفي في سنة ١٣٣/ ٧٥١ في عريض قرب المدينة (ابن عنبة، عمدة الطالب ٢٣٣، ٢ وما يليها).

(١) حول هذا لويس، أصول الإسماعيلية ٣٨ وما بعدها؛ جواد مشكور في: يادنامة يي ناصر خوسراو ٥٥٣ وما يليها ـ يقال إن جعفر أرسل شخصا إلى مفضل الجعفي ليعزيه بموت إسماعيل (الكافي {٢} ٩٢ رقم ١٦).

(٢) لم يعرف المرء ذلك في العراق على الأقل (قارن بحار {٤٨} ١٣ رقم ٣٧ والفصل ٢.١.٣.٣.٧.١.٢ من هذا الكتاب).

(٣) أنظر الفصل ٢.١.٣.٣.٧.١.٢ من هذا الكتاب.

(٤) يستنتج هذا بوضوح من أبي الفرج، مقاتل ٢٤٠، ٦ وما يليها.

(٥) قارن مثلا المصدر السابق ٢٣٩، ١٢ وما بعدها؛ بوجه عام الفصل ٢٣٧ وما بعدها. حول هذا كاهن في: Revue historique ٢٣٠/ ١٩٦٣/ ٣١٨؛ ناگل في: الإسلام ٤٦/ ١٩٧٠/ ٢٤٥ وما بعدها والدوري في: الكتاب التذكاري لعباس ١٢٩.

(٦) أنظر الفصل ب ٢.٢.٦.١.٤.

(٧) مقاتل ٢٣٧، ٥؛ إضافة إلى هذا الصفحة ٢٨ من هذا الكتاب.

(٨) حول هذا الفصل ب ٢.٢.٦.٣.٢.٢.

(٩) حول هذا الفصل ٢.١.٣.٣.١ من هذا الكتاب.

«أحجار الزيت». يجد المرء العبارة في القرآن (الآية ٧٤ من سورة الكهف) المقصود هناك أيضا نفس زكية، ماتت في عمل عنف. لكن الاسم لا يمكن أن يكون قد جرى تبنيه من هناك؛ فقد تبين أن هذا الإنسان في مجرى الرواية القرآنية ليس بريئا مطلقا. لا بد أن الأمر تعلّق بتعبير شائع. ربما قصد المرء به أيضا المسيح المظلوم على العكس من المهدي كمسيح منتصر (قارن نبوءة عمرو بن عبيد لدى القاضي عبدالجبار، فضل ٢٢٦، ١٥ والصفحات التالية؛ إضافة إلى هذا الفصل ب ٢.٢.٦.٢.٢.١). يشترط لدى الإماميين قتل النفس الزكية لظهور *القائم*؛ إلا أن المرء توقع الحادث في مكة وليس في المدينة (قارن مادلونغ في موسوعة الإسلام، الطبعة الجديدة {٢} ٤٥٧أ).
يبدو أن محمد بن عبدالله قد أبرز نفسه بدور المسيح من خلال ظهوره على ظهر حمار (الطبري {٣} ١٩٣، ١٢) أو أتان (مثل يسوع عند دخول القدس؛ العيون والحدائق {٣} ٢٣٨، ٢).
لذلك لا بد من رفض ترجمة النفس الزكية بالروح النقية التي تتكرر كثيرا، كونها غير دقيقة. إلا أن المسعودي قد قال إن الأمر تعلق فقط بورع محمد بن عبدالله (المروج {٦} ١٨٩، ٧ والصفحة التالية/ {٤} ١٤٥، ١٠). من الواضح أنه كان أيضا حقوقيا؛ نُشِر جزء صغير من كتاب *السير* الذي ينسب إليه من قبل ر. السيد (في مجلة كل العرب، صنعاء ١١/ ١٩٩٠/ ١٠٥ والصفحات التالية).
في فترة لاحقة حمل الاسم بين حين وآخر مطالِبين علويين آخرين (قارن ابن عنبة، عمدة الطالب ١٧٩، ٨ والصفحة التالية والمخطوطة اليمنية في: Journal Asiatique, Paris ٢٧٣/ ١٩٨٥/ ٩٨) حول المسألة بشكل عام قارن الآن أيضا محمد قاسم زمان في: Hamdard Islamicus ١٣/ ١٩٩٠، الجزء ١/ ٥٩ والصفحات التالية.

٢.١.٣.٣.٨.١ الفقه الرافضي وبيئته: التأثيرات الرواقية واليهودية

كان الاهتمام المتزايد بعلوم القانون وبالفقه علامة على التمدن أيضا. تصبح إدارة الجماعة في أيد قوية؛ تقلم الزوائد الغريبة. يفقد أصحاب الكرامات

نفوذهم. «لا يكاد يظهر الأنبياء»؛ يحترس المتكلمون من استخدام هذه الكلمة بمعناها الواسع القديم[١]. العجائب التي اكتسب من خلالها الأنبياء غالبا شرعية يُوشى بها الآن كسحر وشعوذة[٢]. تتغير صورة الإمام؛ أصبح منذ جعفر الصادق أقرب إلى المعلم منه إلى القائد المصطفى. كان الاصطفاء قد استهلك من قبل العباسيين؛ وكانوا قد سحبوا من الشيعة الكوفيين أتباعهم في البداية وأخضعوهم الآن بقوتهم العسكرية.

من الواضح أن النساء فقدن أيضا مع المصطفين نفوذهن. يصادف المرء نساء في محيط مختار[٣]؛ أحاط الغنوصيون مثل المرجئي بن سعيد أو أبو منصور العجلي أنفسهن بهن. وعلى العكس لم يكن لهن مكان بين الحقوقيين والمتكلمين؛ بقيت الناسكات اللائي عشن بين المرجئة وفي محيط أبي منصور في الذاكرة كإرهابيات[٤]. طور مصطلح الغلو من قبل متكلمي هذا الجيل. وكانوا أنفسهم في بعض النقاط أصحاب العقيدة المغايرة في نظر الأجيال اللاحقة. فلا عجب ألا يبقى لنا من هذه الفترة جزء من أي عمل من الكلام الشيعي، ولا حتى لهشام بن الحكم الذي يتمتع بدرجة كبيرة من الأصالة ـ على العكس من بعض الأصول

---

(١) قارن حول هذا هودغسون في: Journal of the American Oriental Society, Baltimore /٧٥ /١٩٥٥ /٦. إلا أن ضرار بن عمرو كتب ضد أتباع مغيرة بن سعيد وأبي منصور العجلي الذين كانوا يرون أن الأرض لا يمكن أن تكون دون نبي (قائمة العمل {١٥} رقم ١٥).

(٢) قارن التقارير لدى هالم، الغنوصية ٥٩ (بيان بن سمعان)، ٩١ (مغيرة بن سعيد)، ٢١٧ (يونس بن ظبيان)، ٢٣٧ وما بعدها (محمد بن بشير؛ حوله في الفصل ت ١.٤.١ أيضا). مميز جدًّا القمي، مقالات ٣٤، ١٥ وما يليها. هذا لا يستبعد أن يكون للغنوصيين عبر الوسط الآرامي الذي ربما انحدروا منه، ارتباط بالسحر؛ أكد ڤسرشتروم قبل وقت قصير في دراسته عن مغيرة بن سعيد هذا الجانب بقوة ـ وبطريقة غير نقدية إلى حد ما ـ (تأريخ الأديان ٢٥/ ١٩٨٥/ ٦ وما يليها).

(٣) قارن و. قاضي في: ملفات المؤتمر السابع للاتحاد الأوروبي للدراسات الاستشراقية، گوتنغن ٢٩٦.

(٤) جرى ربطهن بما يسمى *الخناقون* (قارن الجاحظ، البيان {١} ٣٦٥، ٣ مع النص {١٢} ١، ٣١ وما بعدها والحيوان {٢} ٢٦٦، ٧ و ٢٦٨، ٣ وما بعدها. حول هذا فان فلوتن في: Feestbundel Veth ٥٧ وما يليها، حيث ترجمت الفقرة من كتاب الحيوان؛ پيلات، Milieu Basrien ١٩٩ وما يليها وفي: Oriens ١٦/ ١٩٦٣/ ١٠٥ وما بعدها؛ گيماريت، Livre ٥١٩، الهامش ٨٣).

القانونية، وعلى العكس أيضا من المخطوطات الفقهية للمرجئة أو العبادية. لم تكن الثغرات في الأعمال الفكرية المنقولة مغطاة تماما بعد. وهكذا فقد اعتبر الإمام على سبيل المثال *معصوما*؛ لكن النبي لم يكن كذلك[١]. يعرف الإمام المستقبل مسبقا؛ لكن الله يستطيع أن يلغيه بأن يغير رأيه[٢]. يتحكم الله في سير العالم؛ لكنه لم يقرر شيئا مسبقا. لذلك يصبح نفسه بدرجة ما قابلا للقرار، من خلال تأييد علي، من خلال الدعاء[٣]، ولكن أيضا من خلال علم الفلك أو الكيمياء؛ من المميز أن العلمين ارتبطا في المذهب باسم جعفر الصادق[٤].

لكن التوليفة التي حاولها المتكلمون الكوفيون كانت بناية أفكار لقانونهم الخاص. يبدو خلال هذا أن أفكارا رواقية في بعض المسائل المبدئية تظهر على السطح لدى هشام بن الحكم على الأقل. كان النموذج الذي فسر به الجدل بين الحتمية الإلهية والحرية الإنسانية قد أعطانا فرصة للإشارة إلى هذا[٥]. بل أن المصطلح الموسع للجسم يمكن أن يكون قد نشأ عن نفس الجذور؛ سمى الرواقيون «جسما» كل ما كان يمارس تأثيرا أو يمكن يخضع لمثل هذا التأثير[٦]. إن لم يكونوا قد اشترطوا الحجم والأبعاد للجسم فهو ما يمكن أن نجد له

---

(١) أنظر الفصل ٢.١.٣.٣.٧.٢.٢.٧ من هذا الكتاب.

(٢) أنظر الفصل ٢.١.٣.٣.٧ من هذا الكتاب.

(٣) الآية ٣٩ من سورة الرعد التي يبرهن المرء بها على البداء (أنظر الفصل ٢.١.٣.٣.٦ من هذا الكتاب)، تربط لدى الإمامية أحيانا أيضا بالدعاء (بحار {٥} ١٤١ رقم ١١).

(٤) أنظر بشأن الخيمياء الصفحة ٢٨١؛ وقارن بشأن الفلك على سبيل المثال الدراسة التي ترجع إلى مسودة من وسط بلاد فارس حول اختيارات الأيام، التي نشرها أبيد ويونغ في: Arabica ٢٣/ ١٩٧٦/ ٢٩٦ وما يليها. أنظر حول دور محتمل لعلي بن يقطين الفصل ٢.١.٣.٣.٧.٣.٢ من هذا الكتاب.

(٥) أنظر الصفحة ٣٧٠.

(٦) قارن حول هذا دراسة اي. بريهير، التي لا تزال كبيرة القيمة، La théorie des incorporels dans l'ancien stoicisme (أطروحة دكتوراه، باريس ١٩٠٨)؛ وكما سبق كتاب فريتس في: إنسكلوبيديا باولي الواقعية للعلم الكلاسيكي القديم، شتوتغارت ١٩٨٤ ـ ١٩٩٤، ١٠ أ، ١٠أ، الملحق ١٠١ وما يليها تحت Xenon von Kition; A. A. LongK Hellenistic Philosophy ١٥٢ وما يليها؛ ر. ب. تود في: جي. م. ريست (محررا) الرواقيون، الصفحة ١٣٧ وما يليها، سامبورسكي، الصورة الفيزياوية للعالم في الحضارات القديمة٢٠١؛ سورابجي، المادة، الفضاء والحركة ٨٣، الهامش ١٨.

موازيات في المصادر الإسلامية[١]. نظرية تداخل الجسم التي برزت في المقدمة لدى النظام لاحقا تذكر بقوة بالخليط الرواقي[٢]، Κρασλς δι' ὅλων يمكن أن يكون التصور الرواقي عن حركة الهواء في الجسم هو الأساس، إذا ما وصف الفعل الإلهي والإدراك الإلهي خاصة، كحركة[٣]؛ قارن الرواقيون إدراكا من هذا النوع بالعنكبوت الذي يعرف من ارتعاش نسيجه أن حشرة علقت فيه[٤]. إذا كانت هذه القرائن تشير فعلا إلى تأثير رواقي فإن هذا التأثير لم ينقل إلى هشام بصورة مباشرة بالتأكيد. كانت أعمال الرواقيين قد نسيت منذ وقت طويل؛ وهي أيضا لم تترجم إلى العربية أبدا. بل إنها وصلت من خلال المناظرة الإيرانية عن طريق معلم هشام، أبي شاكر الديصاني؛ تمتد القرابة هنا حتى التفاصيل. سيكون علينا أن نعود إلى هذا في ما بعد[٥].

إلا أن هذا البعد قد أضيف وحسب. صحيح أن السابقين لهشام كانوا قد تحدثوا عن الحركة في الله، وربما كان اختلافه عنهم ليس كبيرا جدا كما أظهره الهيدروغرافيون من خلال خلافاتهم المدرسية وتبسيطاتهم. ولكن لا يخفى أن ثمة شيئا آخر كان في المحور في الأصل، ألا وهو الفكرة عن الله ككائن من نور يتجلى فعله في الإشعاع الذي يحدث حركة فيه. ينظر الإنسان هذا الكائن النوري في

---

(١) قارن الجاحظ، الرد على المشبهة في: رسائل {٤} ٧، ٦ وما يليها، ولكن دون نسبة مؤكدة. يقول الهيدروغرافيون أحيانا شيئا آخر (أنظر الصفحتين ٣٥٦ و ٣٥٩ من هذا الكتاب). نجد التصور نفسه بين آباء الكنيسة المسيحيين لدى تيرتوليان (Adv. Praxim 7 = Patrologia Latina, s. Migne، {٢} ١٨٦ أ).

(٢) حول هذا و. جيلبرت، نظريات الأنواء الجوية لليونان القديم ٢٦٧ وما يليها؛ نظرية ف. ريكس، كريسيب في الخلط والنقد الموجه إليها في Alexander von Aphrodisias De mixtione (أطروحة دكتوراه، فرانكفورت ١٩٦٦)؛ ر. ب. تود، Alexander von Aphrodisias on Stoic Physics (لايدن ١٩٧٦)، الصفحة ٢٩ وما يليها؛ سورابجي، المصدر السابق ٧٩ وما يليها الخ. أنظر للمزيد حول هذا الفصل ت ٣.٢.٢.٢.١.٧.

(٣) أنظر الفصل ٢.١.٣.٣.٧.٢.١ و الفصل ٢.١.٣.٣.٧.٢.٢.٣ من هذا الكتاب.

(٤) سامبورسكي، صورة العالم الفيزياوية ٢٠٢ وما بعدها.

(٥) أنظر الصفحتين ٤٢٥ و ٤٣٦ والتي تليها وكذلك الفصل ت ٣.٢.٢.٢.١.٣.١. لقد تناولت هذه العلاقات من قبل في: الإسلام ٤٣/١٩٦٧/٢٥٧ وما يليها.

الآخرة؛ لكن النبي كان قد فعل هذا في حياته الأرضية خلال رحلته إلى السماء. ولكن لجعل الأمر مرئيا، كان لا بد من أن يكون للهيئة النورية لله أبعاد. قد تكون هائلة الحجم، إلا أنها مع ذلك «محددة». والتحديد ينشأ بالمناسبة من كون الله يجلس على عرشه. لا توجد بأية حال من الأحوال متوازيات لهذا لدى الرواقيين، وإنما في اليهودية البابلية: في أدب المركبة وفي شيعور قوما.

أصبحت هاتان الظاهرتان من خلال تأثير ج. شولمس الموضوع المحبب للدراسات اليهودية في السنوات الأخيرة، خاصة في البلدان التي تتحدث الإنكليزية. لم يؤدِ الحجم الكبير للمصادر الثانوية إلى أن يجد شخص خارجي طريقه بشكل أفضل بالضرورة؛ فالنصوص التي تشكل الأساس للنص الأصلي مضببة جدا. ينطلق أدب المركبة الذي يسمى غالبا «تصوفا» من تصور العرش لدى حزقيال (١ . ٤ والصفحات التالية) وفي دانيال (٧ . ٩ والصفحة التالية). يستقر العرش على عجلات؛ إنه في الواقع عربة (بالعبرية مركبة)[1]. يجلس الله عليها في النار؛ بحسب حزقيال يحمله الكيروبيم على أجنحتهم، كحراس وحمالين في نفس الوقت[2]. ما يسمى *شيعور قوما*، «قياس الجسد (الإلهي)» هو في البدء لا شيء آخر سوى تعليق على مقطع من نشيد الإنشاد (١١ . ٥ ـ ١٦). المحبوب الذي يمتدح جمال أطرافه هناك أصبح في التأويل المجازي منذ وقت طويل مساويا لله نفسه؛ له «خصلات شعر مجعدة، سوداء مثل الغراب» (٥ . ١١). هكذا يستطيع المرء أن يتكهن حول أبعاده. هذه الحسابات مضطربة وتستخدم غالبا أعدادا هائلة؛ ولكن ربما أراد المرء بهذا أن يعبر عن لا نهائية الله فقط. قاد الطابع الحواري لنشيد الإنشاد إلى أن يكون لدى المرء بعد أن أنجز المعادلة ما لم يستطع أن يقدمه حزقيال ودانيال نفساهما: تقديم الله لنفسه.

---

(١) أخبار الأيام الأول ١٨ . ٢٨ حول هذا بتفصيل أكبر LOrangeK Iconography of Cosmic Kingship ٤٨ وما يليها و و. كيل، رؤى يهوى ١٨٠ وما يليها.

(٢) كيل، ٢٣ وما يليها.

قارن حول هذا شولم (الغنوصية اليهودية، مركبة التصوف ورواية التلمود ٣٨ والصفحات التالية؛ الاتجاهات الرئيسة في التصوف اليهودي ٦٣ والصفحات التالية) والآن خاصة مارتين س. كوهن، الشيعور قوما. الطقوس الدينية والشعوذة في التصوف اليهودي ما قبل القبالة (لانهام، مطبعة الجامعة الأميركية ١٩٨٣). يلخص تقرير البحث في الصفحة ١٣ وما بعدها هناك المناقشة المبكرة. يتخلى موهن عن توثيق شولم الأولي؛ فهو لا يرى البدايات، مثل هذا، في الفترة التايتية أو الآمورية المبكرة، أي في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الميلادي وإنما يعتبر الظاهرة لاحقة للتلمودية. إلا أن القرن التاسع هو بالنسبة له أيضا تاريخ قائم على القرائن بصورة مطلقة (صفحة ٥٢ والصفحات التالية)؛ بهذا لا تكاد تكون المسألة بالنسبة لتأملاتنا ذات قيمة. يتضمن الكتاب ترجمة لسفر هقوما (طبعة اوكسفورد ١٧٩١، الصفحة ٥٨ ـ ٧٠) مع تعليق مسهب. ـ بشأن تاريخ التأثير قارن أيضا أ. ألتمان، Moses Narboni's "Epistle on Shi'ur Qoma" في: دراسة في الفلسفة الدينية والتصوف، صفحة ١٨٠ والصفحات التالية.

يلمس *الشيعور قوما* أيضا في معالجات مصادر القبالة أحيانا. هذا لا ينطبق على عمل شوليم السبّاق المذكور سابقا، وإنما على عمل ي. غرونَفالد الذي تبع شولم إلى حد كبير (القيامة وتصوف المركبة، لايدن ١٩٨٠؛ هناك الصفحة ٢١٣ والصفحات التالية). على العكس يحدد د. هالبيرين المركبة في المصادر الرابينية (نيوهافن ١٩٨٠) بقوة أكبر؛ لقد استقل أيضا عن شولم. الشيء نفسه ينطبق على ايرا شيرنوس، التصوف في اليهودية الرابينية (برلين ١٩٨٢)؛ ترتبط التكهنات حول المركبة لديه بتأويل حدث سيناء. يقدم جي. دان صورة نموذجية جيدة، ثلاثة أنماط من التصوف اليهودي القديم (الذكرى السابعة للرابي (الحاخام) لويس فاينبيرغ، محاضرة تذكارية في دراسات يهودية، سينسيناتي ١٩٨٤؛ مثل هذا أيضا في: دراسة الروح اليهودية، طبعة. أ. غرين، صفحة ٢٨٩ والصفحات التالية). النصوص الآن سهلة المنال في:

ب. شيفر، نبذة عن التصوف اليهودي المبكر (توبنگن ١٩٨١). مترجمة جزئيا في: ألبيرت أبيكاسس، المركبة، في: موسوعة التصوف اليهودي، الناشر أ. أبيكاسس و گ. ناتف، صفحة ٦٠١ والصفحات التالية، و في إطار مقدمة مستساغة القراءة لدى ن. ا. فان اوخيلن، التصوف اليهودي. Joodse mystiek. Merkawa Tempel en troon (لايدن ١٩٨٣). قارن أيضا سيگال في: صعود وسقوط العالم الروماني {٢} ٢٣. ٢، صفحة ١٣٦٣ والصفحات التالية وكذلك الآن شيفر، دراسات في التصوف اليهودي المبكر، هناك خاصة صفحة ٢٨٥ والصفحات التالية.

صورة الله في هذه التقاليد الفكرية تشبيهية دون تحفظ. هذا لا يقل غرابة مما يبدو لنا. صحيح أن العهد القديم يرفض إنتاج القدوات؛ لكنه يحتوي على مواضع كافية يجري الحديث فيها عن الله في صور إنسان[1]. يرى يسايا وعاموس الله بأعينهما[2]؛ يصف حزقيال رؤياه[3]، ويأخذ دانيال هذه الرؤيا. تظهر كنيسة دورا اويروبوس اليهودية كم كانت العروض المصورة الكبيرة في ميسوبوتيميا ممكنة حتى في أماكن العبادة[4]. في العصر الإسلامي يؤكد القرقساني، القرائي الذي كان نفسه متأثرا بفكر المعتزلة كم مجد رجال الدين اليهود التشبيه[5]. حتى أن البعض منهم يتصور أن الله في الجنة يأكل ويشرب[6]. عرف المسلمون هذا أيضا؛ سجل البزدوي ونشوان الحميري أيضا كيف استشهد اليهود ـ أتباع ريش

---

(١) قارن حول العلاقة بين منع الصور ومنع الآلهة الغريبة والخوارق في إسرائيل القديمة: كيل، رؤى يهوى ٣٧ وما يليها؛ أبرزت خوارق الله لدى هوشع أولا.

(٢) يشوع، ٥. ٦١؛ عاموس، الإصحاح التاسع ١. حول هذا كيل، المصدر السابق ٥٨ وما بعدها.

(٣) شكل الله «مثل الإنسان» (حزقيال ١. ٢٦).

(٤) من الفترة الساسانية المبكرة، استكلمت في سنة ٢٤٤ ـ ٢٤٥؛ قارن The Dura - Europos - Synagogue: A Reevaluation طبعة جي. گوتمان، ميسولا (مونت.) ١٩٧٣.

(٥) أنوار {١} ١٥، ٦ وما يليها و ٣١، ١٠ وما يليها مع إشارة إلى الشعور قوما.

(٦) المصدر السابق ٣٢، ٣. بوجه عام حول التشبيه اليهودي A. Marmorstein, The Old Rabbinic Doctrine of God ٦٤ وما يليها؛ نويسنر، تأريخ اليهود في بابل {٥} ١٩٨ وما بعدها والآن جي. جي. سترومسا في: Harvard Theological Review ٧٦/ ١٩٨٣/ ٢٦٩ وما يليها.

غالوطة، كما يقول نشوان ـ بالقديم الأيام في دانيال ٧ . ٩[١].

الأرقام العملاقة التي بلغها مؤلفو *الشيعور قوما* ليس لها ما يوازيها لدى الشيعة الكوفية. ولكن كانت ثمة بدايات في اليهودية العراقية ساوت الأعضاء الإلهية بحروف[٢]؛ هذا ما فعله مغيرة بن سعيد[٣]. جسد الله ـ أو الشيكندا ـ يسمى *جوفا*[٤]؛ هذا يطابق تماما *الجوف* العربية، الذي سمي به تجويف الجسم، الذي يوجد فيه قلب الله ضمن أشياء أخرى[٥]. كان المرء قد تحدث عن «شكل» الله باليونانية من قبل[٦]. يلفت النظر في صوفية المركبة كيف يقارن العرش والذي يجلس عليه كثيرا بالأحجار الكريمة، مثلما نجده لدى هشام بن الحكم. إلا أن هذا يرجع إلى فترة قديمة. كان الحديث لدى حزقيال عن كريستال؛ يصف هذا اللوحة فوق رؤوس الكائنات الحية الأربعة على هذا النحو ـ الرموز المسيحية اللاحقة ـ[٧]. العرش لديه من الزفير[٨]. يأخذ كتاب الهينوخ الأثيوبي صورة

---

(١) البزدوي، أصول الدين ٧١، ٤ وما يليها (حيث ورد خطأ قديم الأنام)؛ نشوان، حور ١٤٤ وما يليها. بوجه عام حول هذا التمان، دراسات ١٨٣ وما يليها؛ گيماريت Livre ٣١١، الهامش ٢٠؛ كوك في: Jerusalem Studies in Arabic and Islam, Jerusalem ٩/ ١٩٨٧/ ١٧٦ وما بعدها.

(٢) شولم، الغنوصية اليهودية ١٣٠ وما بعدها؛ دان، ثلاثة نماذج ١٦ وما بعدها.

(٣) هالم، الغنوصية ٩٠ وما يليها. ولكن على المرء أن يشير أيضا إلى «الرجل المنقوشة صورته» على التمائم والأختام، كان شولم قد استنتج هذه المتوازية من قبل. وصف الفالنتيني مرقس كيف أن جسد αληθεια الشعار، قد نشأ من جمع حروف (Irenaeus, Adv. Haer. V1C 14.3;) إضافة إلى هذا دورنزايف، الأبجدية في التصوف والسحر ١٢٦ وما يليها والآن ڤسرشتروم في: تأريخ الأديان ٢٥/ ١٩٨٥/ ١٦ وما بعدها).

(٤) شولم، عن الهيئة الغامضة للالوهية ١٣؛ جي. جي. ستروسما في: Harvard Theological Review ٧٦/ ١٩٨٣/ ٢٨١ وما بعدها (جوف هاكابود أو جوف هاشكينا).

(٥) أنظر الفصل ث ١ . ١.

(٦) μορφη [هيئة] هكذا في الأحاديث الكلمنتينية المنتحلة (٣، ٧ و ١٧، ٧ وما بعدها، طبعة ريهم، الأحاديث الكلمنتينية المنتحلة ٥٩ و ٢٣٢ وما بعدها). حول هذا بوجه عام ستروسما ٢٧١ وما يليها، الذي يرى في ذلك مصطلحا يهوديا ويظهر العلاقة مع المسيحية.

(٧) كيل، رؤى يهوى ٢٥٤ وما بعدها.

(٨) المصدر السابق ٢٥٥ وما يليها.

الكريستال للعرش[1]؛ في الوحي السري يرى مثل جاسبيس وساردر «ذلك الذي يجلس على الكرسي»[2]؛ أن يكون للكرستال شكل مكعب لدى هشام بن الحكم فهو ما يُذكِّر بوصف أقدس المقدسات في {١} كون. ٦. ٢٠؛ أقدس المقدسات هو المكان الذي يسكنه الله وفيه وحده يذكر اسمه[3]. يلبس الله تاجا؛ إنه حسب تصور تصوف المركبة الاسم السري لله[4]. يروي مغيرة بن سعيد طبقا لهذا كيف طار الاسم الأعلى محوما وحط في الآخر على التاج[5]. تميز ممارسات السحر والشعوذة كما سجلت للغنوصيين الكوفيين[6] تصوف الهيكالوت أيضا[7].

مهمة لمقارنتنا أيضا محاولة تطبيق التشبيه على ملاك هو بشكل ما الإله المرئي، يحمل غالبا اسم ميتاترون ويقدم في أدبيات المركبة كصبي (شولم، الغنوصية اليهودية ٥٠؛ گرونافالد ١٩٥ والصفحات التالية؛ في *شيعور قوما* أيضا، حيث يقدم شهادة عن أبعاد الله فقط، قارن كوهن ١٢٤ والصفحات التالية).

---

(١) گرونفالد ٣٥. إلا أن أوليغ يرى في تعليقه أن المقصود في الواقع ناضج (كتاب هينوخ ٥٤٠)؛ كان حزقيال قد فكر في الجليد أيضا (كيل، في المكان المذكور سابقا).

(٢) القيامة ٣. ٤.

(٣) يرتبط القول بأن الله يسكن هناك أنه هناك يتربع على كروب (قارن سفر الملوك الأول، الإصحاح السادس ٢٣ مع أخبار الأيام الأول ١٣. ٦). المذبح في قدس الأقداس يستخدم مجازيا من أجل الله (مارمورشتاين ٣١). يؤشر قدس الأقداس عدا هذا اتجاه الصلاة لأولئك الذين في المعبد (ستراك ـ بيلربيك، تعليق على العهد الجديد {٢} ٢٤٦ وما بعدها. حول التفسير ٣. ٢٦)؛ حين يستقرئ المرء الرواية الرابينية من الملوك الأول ٨. ٣٥ فإن كلمة ماقوم المستلة من هناك، «المكان» هي ثانية أكثر التسميات المجازية (كنية) لله (مارمورشتاين ٩٢ وما بعدها). من المعروف أن الكعبة أيضا هي مكعب؛ تصور المرء أن ثمة قطعة سماوية مقابلة لها، البيت المعمور من الآية ٤ من سورة الطور الذي يشبه العرش (الطبريسي، مجمع {٥} ١٦٣، ١٧ وما يليها؛ بحار {٥٨} ٥ رقم ٢ و ٥٥ وما يليه). ـ علي أن أشكر هـ. پ. روغر، توبنغن للمساعدة في هذه المسألة.

(٤) شولم، الغنوصية اليهودية ٨٠؛ و٥٤ أيضا. يكمن الأساس بالطبع في أن اسم الله كان مكتوبا على صفحة جبين الكاهن الأعلى.

(٥) هالم، الغنوصية ٩١ و ٩٤. سيظهر المهدي بحسب مفهوم مغيرة مع ١٧ رجلا، يحتوي كل منهم على حرف من اسم الأعلى (فسرشتروم، في المكان المذكور سابقا ٨).

(٦) أنظر الصفحة ٣٩٧.

(٧) گرونفالد ٩٩ وما يليها؛ دان، ثلاثة نماذج ١٩.

يرجع هذا كما هو واضح إلى فترة سابقة؛ يخبر الشهرستاني عن هذا من «أهل الكهف» المغارية التي يموضعها في ٤٠٠ «عام قبل آريوس»، أي في القرن الأول قبل الميلاد والتي يربط المرء بينها وبين قمران (١٦٩، ٧ والصفحات التالية، ٥١٠، ٨ والصفحات التالية). أجرى القرائي بنجامين بن موشي من نهاوند تحديثا للفكرة ثانية في أواسط القرن التاسع (قارن ڤولفسون في: The Jewish Quarterly Review, London/Philadelphia ٥١/١٩٦٠ ـ ٦١ / ٨٩ والصفحات التالية؛ مصادر أخرى لدى نيموي، انطولوجيا كاريت ٢١ والصفحة التالية وكذلك ايجود {٤} ٧٧١ ولدى مونوت، مترجم، الشهرستاني، ليفر دي ريليكيون ٦٠٦ والصفحات التالية، هامش ٦٤ و ٧٧). صحيح أنه لا توجد موازيات مؤكدة لدى الشيعة الكوفيين المبكرين (في كل الأحوال لدى بيان بن سمعان الذي ميز بين إله السماء وإله الأرض؛ قارن هالم، الغنوصية ٦٢). غير أن المرء في حلقات نظّام كان قد أعطى هذا الدور للمسيح، أي قبل بنجامين بن موشي بوقت غير طويل (حول هذا الفصل ت ٣.٢.٢.٢.٧.٣). ربما يكون بنجامين نفسه قد ذكر لدى الأشعري باسم ياسين (المقالات ٥٦٥، ١ والصفحات التالية)؛ هذا الاسم له وقع شيعي وهو قد اختير كما يبدو كتلميح إلى المؤمنين المجهولين في سورة ياسين (٢٦/ ٢٠ والصفحات التالية).

إلى جانب هذه المتوازيات التي هي الآن من نوع عام حقًّا، لا يجوز للمرء أن يغفل الفروق. تحقق التجلي بالنسبة للمتكهنين اليهود بالنار أكثر مما بالنور؛ تمسكوا هنا بحزقيال[1]. الله نفسه في رأي الكثيرين منهم غير مرئي، ولا حتى بالنسبة للملائكة[2]. ولكن حين وصفه المرء فكثيرا ما تصوره بلحية، طبقا لـ «القديم الأيام» لدى دانيال[3]؛ شعر المسلمون بأن هذا غريب[4]. وهكذا سلكوا

---

(١) شيرنوس ١٠٤ وما يليها.
(٢) گرونفالد ٢٣٣؛ فان أوشيلين ٤٩ وما بعدها؛ دين أوتنغ، رحلات سماوية ١٥٥ وما يليها.
(٣) گرونفالد ٢١٥. ولكن ليس هكذا إذا أخذ المرء الفتى من نشيد الإنشاد كنموذج.
(٤) المفيد، فصول {١} ٣٨، ٤ وما يليها، ٣٩، ١٥ وما يليها؛ فخرالدين الرازي، أساس التقديس ١٥، ٥ - ٥. أنظر الهامش ٢٤أعلاه.

طريقا خاصا بهم؛ لا تعبر المتوازيات عن التبعية تماما بقدر ما هي تعبير عن أفق تفكير مشترك. على أية حال كان ابن الصياد، معاصر ومنافسا لمحمد، قد طور تكهنات عن العرش تعتمد على تصور حزقيال(١). ومع ذلك لا يندهش المرء إذا سُميَ الرافضة في حديث كـ «يهود هذه الجماعة»(٢). كان الشعبي قد استخدم هذه الطريقة في التعبير حين أعد قائمة بقروض الشيعة من اليهودية؛ يصادف المرء هذه في شكل مختلف لدى ابن عبد ربه(٣)، لدى أبي يعلى(٤)وأخيرا لدى ابن تيمية(٥). يثبت كتاب *العالم والمتعلم* أن التصور بأن الله له هيئة آدم أصله يهودي(٦). طبقا لذلك يرى البكري أن هشام بن الحكم قد تأثر بأفكار يهودية(٧). وقد أظهر في ما سبق أن المرء قد لاحظ القرابة في المناقشة حول موعد صلاة المغرب(٨). بقيت الصورة التي نشأت على هذا النحو حية في الجدل المضاد للشيعة.

٤.١.٢ الخوارج

لم يكن الخوارج نادرين في الكوفة تماما كما ينبغي للمرء أن يتوقع. اختلطوا بالقُصّاص بفعل ورعهم وكذلك أيضا قدراتهم الخطابية؛ أصبح منهم لاحقا متكلمون وفقهاء. نصادف في القرن الأول اثنين منهم في حلقة أبي عبدالرحمن السلمي (توفي ٧٣/ ٦٩٢ أو ٧٤/ ٦٩٣ ـ ٦٩٤)، أهم قارئ قرآن في المدينة يومذاك(٩).

---

(١) حول هذا هالبيرين في: Journal of the American Oriental Society, Baltimore ٩٦/ ١٩٧٦/ ٢١٣ وما يليها.

(٢) إسفرائيني، تبصير ٤٤، ٣/ ٤١.

(٣) عقد {٢} ٤٠٩، ٥ وما يليها.

(٤) معتمد ٢٦٠، ٥ وما يليها.

(٥) منهاج السنة {١} ١٤، ٦ وما يليها عن كتاب اللطيف في السنة لابن شاهين البغدادي (المتوفى في سنة ٣٨٥/ ٩٩٥). حول هذا أيضا فَسَرشتروم في: الكتاب التذكاري لفيكنس ٢٧١ وما بعدها و كولبيرغ في: Jerusalem Studies in Arabic and Islam, Jerusalem 5/1984/143.

(٦) قارن شاخت في: Oriens 17/1964/109.

(٧) سمط اللآلئ ٨٥٦، ٥ وما بعدها.

(٨) أنظر الصفحة ٣٢٧ من هذا الكتاب.

(٩) أنظر حوله ابن سعد، طبقات { ٦} ١١٩ وما يليها؛ ابن الجزري، طبقات القراء، المجلد الأول ٤١٣=

كان أحدهما سعد بن عبيدة السلمي، زوج ابنته كما يبدو[1]؛ الثاني، شقيق الضبي، كان لا يزال حيا في حياة مسعود[2]. يقال إن أبا عبدالرحمن، الذي تعاطف مع عثمان[3] ـ غير معتاد في الكوفة تماما ـ قد حذر منهما؛ كان القاص الوحيد الذي وثق به هو أبو عوف بن مالك الجُشَمي الذي قتل الخوارج أخاه[4]. كان شقيق أيضا قد وقع في أيديهم حين اقتحموا الكوفة؛ لكنه طرح نفسه كواحد منهم بأن وصف نفسه بأنه «مؤمن مهاجر (أو أراد أن يهاجر)» ومسلم معاون[5].

نستطيع أن نكتشف اثنين من الرواة الخوارج من القرن الثاني، ينتميان مما يلفت النظر إلى البيهاسية التي توجد وثائق عنها في ايران خاصة[6]. ربما كانا وكيلين يرعيان التجارة هناك. أحدهما أبو محمد إسماعيل بن سُميع الحنفي، كان يتاجر بأقمشة السابري[7]. اتهمه فضل بن دكين بأنه قد سكن أربعين سنة قريبا من المسجد ولم يذهب مرة لصلاة الجمعة[8]؛ لم يشأ كخارجي أن يخالط الآخرين. لكن حديثه كان غير مشكوك فيه؛ بالفعل يوجد تقرير حول الأحداث في الكوفة

= وما بعدها رقم ١٧٥٥؛ تأريخ بغداد {٩} ٤٣٠ وما بعدها رقم ٥٠٤٨؛ تهذيب التهذيب {٥} ١٨٣ وما بعدها رقم ٣١٧. خدم المرجئة في ما بعد كشاهد أول ضد الاستثناء (الطبري، تهذيب الآثار: مسند ابن عباس ٦٦٤ وما بعدها رقم ٩٨٧ ـ ٩).

(١) الفسوي {٣} ١٤٧، ١. أنظر حوله ابن سعد، طبقات {٦} ٢٠٨، ١٠ وما يليها؛ تهذيب التهذيب {٣} ٤٧٨ رقم ٨٨٩ الخ: كان معلم عدد كبير من الحقوقيين والرواة الكوفيين، مثل الحكم بن عتيبة وعلقمة ابن مرثد والأعمش وغيرهم.

(٢) العقيلي، ضعفاء {٢} ١٨٦، ٤ وما بعدها.

(٣) الفسوي {٣} ١٣٤، ١ وما يليها؛ إضافة إلى هذا الفصل ١.٣.١.٢ من هذا الكتاب.

(٤) المصدر السابق {٢} ٧٧٥، ١٢ وما يليها و ٧٧٩، ٧ وما يليها؛ ابن سعد، طبقات {٦} ١٢٠، ٦ وما يليها و١٢٦، ١٩ وما يليها؛ العقيلي {٢} ١٨٦، ٦ وما يليها. قارن بشأن أبي الأحوص ابن سعد، طبقات {٦} ١٢٦، ١٠ وما يليها؛ تهذيب التهذيب {٨} ١٦٩ رقم ٣٠٥.

(٥) مؤمن مهاجر ومسلم معاون (العقيلي {٢} ١٨٦ وما يليها). أنظر بصدد استعمال كلمة هجرة لدى الخوارج الصفحة ٢٨ وما يليها من هذا الكتاب.

(٦) أنظر الفصل ب ٣.١.٤.١.١.

(٧) بياع السابري؛ حول هذا في الصفحة ٣٨٥، الهامش ١٣.

(٨) العقيلي، ضعفاء {١} ٧٩، ٧ وما بعدها.

بعد تحكيم صفين، الذي ينقله الطبري عنه، خاليا من تقييمات خارجية واضحة[1]. يبدو أنه قد مات قبل منتصف القرن[2].

أصغر منه بحوالى نصف قرن كان **أبو محمد الحكم بن مروان الضرير**؛ استمع ابن حنبل لديه. واعتبر هو الآخر، كما يستنتج من هذه العلاقة، فاضلا. انتقل بصورة دائمة إلى بغداد؛ يبدو أن المرء لم يلاحظ هناك أن خارجيا يتستر وراء الرجل الورع والمتمسك تمسكا صارما بالعادات غالب الظن[3]. ورد لدى الأشعري فقط أنه كان بهائيا. نعرف هناك أيضا أنه كسب في الكوفة من خلال مذهب خاص أتباعا: طالب بإثبات الشهادة حول جريمة مالية من خلال تفاصيل دقيقة قبل إصدار حكم قانوني نافذ[4]. يستنتج من حديث نشره أنه كان يعتبر القذف خطرا كبيرا[5]. رأى البهائيون الآخرون مطلبه مُضنيا إلى حد ما؛ وسموا الذين تبعوه أصحاب التفسير[6].

الخارجي الكوفي مسلم بن جعد، الذي جعل الملاطي منه مؤسس مدرسة (التنبيه ١٣٨، ١/ ١٨٠) لا يمكن تشخيصه أكثر وهو معزول تماما.

٢.١.٤.١ الجماعة الإباضية في الكوفة

إذا كان قد توفر لدينا بعض المعلومات الإضافية عن الإباضيين في الكوفة فإنما فقط لوجود أدب إباضي؛ لم يلفتوا النظر كمحدثين[7]. لكنهم لا يحظون باهتمام

---

(١) {١} ٣٣٦٢، ١٨ وما يليها.

(٢) عزمي، دراسات ١٤٢. حوله ابن سعد، طبقات {٦} ٢٤١، ١١ وما يليها؛ البخاري {١} ٣٥٦ رقم ١١٢٤؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {١} ١٧١ وما بعدها رقم ٥٧٩؛ العقيلي {١} ٧٨ وما بعدها رقم ٨٥، ميزان رقم ٨٩٢؛ تهذيب التهذيب {١} ٣٠٥ وما بعدها رقم ٥٥٩.

(٣) تأريخ بغداد {٨} ٢٢٥ وما بعدها رقم ٤٣٣٧؛ ميزان رقم ٢١٩٨.

(٤) مقالات ١١٧، ٨ وما يليها؛ باختصار ومن دون ذكر الأسماء الشهرستاني أيضا ٩٤، ١٠ وما يليها/ ٢٢٢، ٣ وما يليها.

(٥) تأريخ بغداد {٨} ٢٢٦، ٣ وما يليها.

(٦) تألف التعليق من وجوب توضيح الظروف التي حدثت فيها الجريمة، وليس في معرفة الأحكام القانونية كما يرى گيماريت (Livre des Religions ٣٨٩، الهامش ٢١). لقد طالب بدليل يقوم على القرائن.

(٧) بل إنهم كانوا يقفون على نقيض معين من أهل الحديث (قارن كوك ٥٧ والهامش ٩ أدناه). لكن هذا تغير في البصرة بعد وقت قصير حقا مع ربيع بن حبيب (أنظر بشأنه الفصل ب ٢.٢.٥.٢).

كبير لدى كتاب السيرة الذاتية الإباضيين أيضا؛ كان مركز الجماعة يومذاك في البصرة[١]، وقد اعتبر البعض منهم هناك من الزنادقة. وهكذا لا نعرف ابتداء من أي فترة نستطيع أن نعتبر فرعهم موجودا في الكوفة. يميل كوك إلى الافتراض أن سالم بن ذكوان عاش في الكوفة[٢]. سيكون هذا مبكرا جدا، فقد راسله جابر بن زيد الأسدي[٣]. إلا أن هذا يبقى مجرد تخمين؛ يمكن أن تكون سيرة سالم قد كتبت في إيران أيضا[٤]. لم يعش شبيب بن عطية أيضا، الذي بقي لنا منه رد على الشُكاك والمرجئة في شكل رسالة[٥]، في الكوفة وإنما حكم إمارة إباضية صغيرة في عمان بعد موت جلندة بن مسعود (في سنة ١٣٤/ ٧٥١ ـ ٢)[٦]. ثمة دراسة موجزة مجهولة الكاتب هوجم فيها أهل الشك وحدهم[٧]، لا يمكن أن تكون قد كتبت قبل النصف الثاني من القرن الثاني رغم أنها كتبت في الكوفة؛ يمكن أن تكون موجهة إلى سفيان الثوري ومدرسته[٨]. لا نستطيع أن نموضع قبل ذلك أيضا ذلك القانوني أبا المهاجر الذي ذكره ابن سلام كممثل إباضي وحيد

---

(١) أنظر الفصل ب ٢.٢ و ٢.٢.٥.

(٢) عقيدة ٩١.

(٣) حول هذا مجلة الجمعية الألمانية الشرقية ١٢٦/ ١٩٧٦/ ٢٨. حول جابر بن زيد أنظر الفصل ب ٢.٢.٥.٢.

(٤) أنظر الصفحة ١٧٤ من هذا الكتاب. قارن حول محتواه موقتا كوك ٩٣ وما يليها والصفحة ١٧١ وما يليها من هذا الكتاب؛ يدعي فيها سالم انه تبع الأئمة قبل اندلاع الفتنة، هذا يعني قبل قتل عثمان والانقسامات التي نشأت عنه (الصفحة ١٨٧ وما يليها). يذكر الكتاب إلى جانب سيرة عبدالله بن إباض (يُدَّعى أنها رسالة مفتوحة إلى عبدالملك؟) لدى النزواني أيضا، اهتداء ٥٢، ١.

(٥) بنفس خط اليد الذي لسيرة سالم، إلى جانب هذا في شهادتين أخريين مكتوبتين (كوك ١٧٩، الهامش ٤١).

(٦) كوك ٥٧ و ولكنسون في: دراسات عربية ٤/ ١٩٧٨/ ١٩٥. يقال إنه لم يكن أباضيا أبدا وإنما كان صفريا (البرادي لدى الطالبي، آراء الخوارج {٢} ٢٨٣ وما بعدها).

(٧) كذلك في المخطوطة اليدوية المذكورة (قارن كوك ١٧٧، الهامش ٢٩).

(٨) أنظر بصدده الصفحة ٢٢٦ من هذا الكتاب. كان الخصوم في هذه الحالة رواة؛ وكانوا يمثلون تعامل جيل الأجداد (سلف؛ كسيروكس هندس ٣٦٧، ٥ وما يليها). اتفقوا مع المرجئة في ما يتعلق بمعركة الجمل على أن الكوفيين والبصريين على السواء لم يكونوا على حق (٣٧٩، ٧ وما يليها و ـ ٥ وما يليها).

للكوفة[1]. ولكننا عرفنا أيضا في هذا الوقت تقريبا متكلما يقف بالمقارنة في ضوء ساطع هو: **أبو محمد**[2] **عبدالله بن يزيد الفزاري**. قابلنا من قبل كشريك لهشام بن الحكم[3] وكان مثله تاجر حرير وذهب في ما بعد إلى بغداد. تركه يرافقه هناك أيضا في حلقة الحديث التي أسسها البرمكي يحيى بن خالد. حين أخفقت التجربة الثقافية قبل موت هشام بوقت قصير[4]، يبدو أنه كان قد توجه إلى اليمن حيث استطاع أن ينتظر إسنادا من رفاق العقيدة. لا ينتمي من ناحية النسب إلى المنطقة؛ كان الفزارة من عرب الشمال. كانت بعض العائلات منهم قد استقرت في الكوفة؛ هكذا تتضح النسبة[5]. سمي في اليمن بدلا من ذلك البغدادي. نشط هناك ضد الصفريين؛ كانت القبائل التي أقام بينها كما يبدو واضحا قد تحولت قبل وقت قصير تحت تأثير مبشرَيْن من الصفرية إلى العقيدة الإباضية[6]. ولا نعرف ما حل بتجارته[7].

رغم علاقته الوثيقة بهشام ـ كانا يجلسان في نفس المكتب التجاري[8] ـ هاجم الشيعة؛ ألف رد(ا) *على الروافض*[9]. الجزء القصير الذي لا نزال نملكه يُظهر كيف أنه يطرح أبا بكر كشخص انتبه إلى دعوة محمد في وقت مبكر جدا. استند في ذلك إلى أسطورة الغدير التي عرفها في صيغة تختلف عن صيغتها لدى ابن

---

(١) كتاب ابن سلام ١١٤ وما بعدها. قارن للمزيد من الوثائق حوله ليفيكي في إنسكلوبيديا الإسلام، الطبعة الجديدة {٣} ٦٥١ أ. لا نعرف مدى علاقة القدري حمزة الكوفي بالكوفة (أنظر بصدده الفصل ب ٣.٥.٢.٢).

(٢) ترد الكنية في المخطوطة اليدوية لكتاب التوحيد فقط (أنظر ما سبق).

(٣) أنظر الصفحة ٣٤٩ وما بعدها.

(٤) أنظر الصفحة ٣٥٠ وما بعدها.

(٥) لا نعرف بالمناسبة ما إذا كان مولى لهم أم أنه كان عربيا أصيلا؛ يرجح الأخير لكونه إباضيا.

(٦) أحمد الناصر، نجاة ٥٦، ٢ وما يليها.

(٧) قارن حول الكل مادلونغ في مقدمته لكتاب النجاة لأحمد الناصر، الصفحة ٤ وما يليها.

(٨) المسعودي، مروج {٥} ٤٤٣ / {٤} ٢٨، ١٢.

(٩) ابن النديم، الفهرست ٢٣٣.

إسحاق[١]. لا بد أن وقْعَ الأخبار التي جمعها عن معركتي صفين والنهروان أيضا كان سيئا على أسماع الشيعة[٢]. انتقموا منه بإشاعة قصة مفادها أن هشام بن الحكم وبخه في حلقة البرامكة وحصل لذلك على ثناء كبير من هارون الرشيد[٣].

كان كتاب التوحيد عملا آخر انتقد فيه ابن يزيد هشاما بصورة غير مباشرة[٤]. لا تزال ثمة مقاطع منه في شكل غير واضح أدخلت في تجميع مغربي، بقيت لنا بخط يد في جربة[٥]. يقول عبدالله بن يزيد فيها إنه دافع عن رأيه في حلقة من أشخاص يمثلون وجهات نظر أخرى[٦]. يحاجج بطريقة معتزلية تماما؛ لكنه لم يجد بدا من أن يثبت أن المرء لم يفهم الآخر في المناقشة. فإذا استشهد بأن الله *ليس كمثله شيء*(الآية ١١ من سورة الشورى)، فإنه يصادف موافقة أيضا لدى خصومه؛ يقولون، لم يعنِ بهذا سوى «ليس ما هو مثل الله في جماله» وهكذا. هناك حيث يريد أن يمارس كلاما سلبيا، يفهمون القول فهما إيجابيا[٧]. هكذا يستشهد واحد منهم «اعتبر الله إنسانا فقط يتفوق على جميع المخلوقات ويملك السلطة عليهم. لهذا انتهوا إلى تمجيده. إنه في السماء؛ لديه مكان هناك يجلس عليه»[٨]. ثم

---

(١) النص {٨} ٣. لم تكن سيرة ابن إسحاق قد وصلت إلى الكوفة يومذاك.

(٢) كانت معروفة للبرادي واستخدمت من قبله في كتابه الجواهر المنتقاة (قارن كتابه التقييد في: الطالبي، آراء ٢٨٣، ٩ وما بعدها؛ حول هذا ليفيكي في: Revue des Etudes Islamiques, Paris ٨/ ١٩٣٤/ ٧٠ و فيسيا فاغليري في: Annali dell´Instituto Universitario Orientale di Napoli ٤/ ١٩٥٢/ ١٤ وما بعدها). بل أخذ عنه حتى الطبري في أحد المواضع كما يبدو ({١} ٣٢٨٣، ١٣، إذا جاز لنا أن نغير هناك عبدالله بن يزيد بن جابر الأزدي إلى عبدالله بن يزيد عن جابر الأزدي، كما اقترح فيسيا فاغليري في المكان المذكور وأكده مادلونغ في مقدمته لكتاب النجاة ٨، الهامش ٢٤ مرة أخرى). ولكن ينبغي خلال ذلك مراعاة كون الراوي نفسه يُذكر لدى ناصر بن مزاحم، وقعة صفين ٢٣٩، ٨، كعبدالرحمن بن يزيد ابن جابر (سيزگين، أبو مخنف ١٩٦). أنظر حول الأخير الفصل ١.٢.٥.١ من هذا الكتاب.

(٣) المجلسي، بحار {١٠} ٢٩٤ وما بعدها رقم ٣؛ حول هذا الفصل ٢.١.٣.٣.٧.٢.٢ من هذا الكتاب.

(٤) ابن النديم ٢٣٣.

(٥) في حوزة الشيخ سالم بن يعقوب.

(٦) الصفحة ١٠ ب، ٥ وما يليها.

(٧) المصدر السابق ١٠أ، ١٢ وما يليها.

(٨) المصدر السابق ١٠ ب، ١٢ وما يليها

يثبت ابن يزيد في شروحات معقدة أن الله لا يمكن أن تدركه حواسنا وإنما من خلال «ملاحظات وإشارات»(١)؛ وقد نسبت الفكرة إلى واصل بن عطاء أيضا(٢).

لم يتمسك يزيد بالمناسبة بفقه يميل إلى التجريد في معرفة الله تماما. إنه يتحدث عن « صفات الكمال» لله؛ فهو خال من العيوب(٣). إنه لا يقف هنا بعيدا عن هشام(٤). رغم أنه يعتبر القرآن وبقية الكتب الموحى بها «أجساما»، أعطى هذا في مصطلحات هشام معنى حسنا: لا يستطيع الإنسان نفسه أن يأتي بكلمة الله؛ حين يتلو القرآن أو ينقله فإنه يؤثر بعض الشيء بصورة عرضية فقط(٥). لكننا لا نملك أي دليل على أن ابن يزيد قد أيد نموذج هشام الوجودي؛ يمكن أن تلتقي نظريته مع الأفكار البصرية(٦) لدى أصم (الذي كان نفسه إباضيا)(٧)، ويسلك هشام في كل الأحوال طريقا آخر في ما يتعلق بالقرآن(٨).

يشير محرر النص الذي استخدمناه في أحد المواضع إلى كتاب الردود الذي ألفه ابن يزيد(٩). هذا الكتاب محفوظ رغم أنه غير كامل(١٠)؛ إلا أنه ليس في متناول

---

(١) المصدر السابق ١١ أ، ٥ وما يليها.

(٢) أنظر الفصل ب ٣.١.١.

(٣) الصفحة ٩ ب، ٦ و ١٣ أ، ١٢ وما يليها.

(٤) أنظر حول نظريته في الصفات الفصل ٢.١.٣.٣.٧.٢.٢.٦ من هذا الكتاب.

(٥) تبغورين، أصول الدين (طبعة انامي في ملحق أطروحته دراسات في الإباضية، كامبردج ١٩٧١)، الصفحة ٥٧ و ٦١.

(٦) أنظر الفصل ب ٢.٢.٨.٤.١.

(٧) المصدر السابق الفصل ٢.٢.٨.٤.١.١. يشير كوبرلي أيضا إلى هذه القرابة (مقدمة ٢١٤ وما بعدها؛ قارن أيضا ٨٦ و ٢١٩)؛ إلا أنه يفكر بوجه خاص في جعفر بن مبشر، الذي لم يعد معاصرا له (أنظر حول هذا الفصل ت ٤.٢.١.٢ من هذا الكتاب).

(٨) أنظر الصفحة ٣٧٦ من هذا الكتاب. بل إن مادلونغ يفكر أن ابن يزيد أراد إغلاق الطريق بوجه الفرضية الشيعية بإمكانية تحريف القرآن (كتاب النجاة، مقدمة ١١ والصفحة التالية). قارن حول المذاهب المشابهة الأشعري، مقالات ٥٨٩ وما يليها.

(٩) الصفحة ١٧ أ.

(١٠) في حوزة عياد العزابي في زواره، ليبيا؛ مجموعها ٤٠ ورقة (قارن إنامي، دراسات ٢٦٣ و ٣١٩، الهامش ١٧٤).

يدنا في الوقت الحاضر. وعلى العكس فمنذ طبعة مادلونغ سهُل الحصول على عدد كبير من الخلاصات في دحض القدريين التي ألفها ابن يزيد في اليمن والتي قرئت هناك حين جاء البلاد إمام الزيدية الهادي إلى الحق في سنة ٢٨٠/ ٨٩٣. يبدو أنها استخدمت ضد الحكام الجدد؛ حيث تحفز ابن الهادي أحمد الناصر لكتاب مضاد يبدأ بمقدمة طويلة، أثبت به تعليمه المعتزلي[١]. لا يعرف ابن النديم كلا العملين؛ كانت اليمن تقع خارج دائرة نظره. لكننا نعلم من خلاله أن عبدالله ابن يزيد مهد لموضوعه في الكوفة أو في ما بعد في بغداد من خلال مخطوطة حول مشكلة الاستطاعة وكتاب ضد المعتزلة لموضوعه[٢]. نعرف من مصادر أخرى عن وجود قدريين في اليمن استرشدوا بوهب بن منبه[٣].

يتميز مذهب هذا الخصم من حججه: لا يمكن لله أن يريد أن يكون الكفار كفارا[٤]؛ إنه يمنح الناس تفويضا[٥]. لا يقضي على الكفر بنفسه وإنما فقط على علامته؛ هذا يعني أنه يقول في الوحي ما هو الايمان وما هو الكفر، لكن الإنسان *يخلق* الكفر بفعله[٦]. لو أضل الله إنسانا فسيكون *ظالما*[٧]. هذه أفكار توجد موازيات لها لدى المعتزلة المتأخرين[٨]. وهكذا فعلى المرء أن يتساءل عما إذا كان عبدالله بن يزيد قد استند إليهم. لا نعرف كيف بدا النص الذي كان بين يدي أحمد الناصر؛ لا يُستبعد بشكل أساسي، أنه قد وسع مع الزمن وكُيِّف بما يتلاءم

---

(١) كتاب النجاة مخطوطة مناظرة لإمام الزيديين أحمد الناصر ضد مذهب القدر. فيسبادن ١٩٨٥. قارن حول الحالة مادلونغ، مقدمة ١٢ وما يليها.

(٢) الفهرست ٢٣٣ وما بعدها.

(٣) أنظر الفصل ب ١.٢.٤ من هذا الكتاب.

(٤) النجاة ٢٤، ١٤ وما يليها.

(٥) المصدر السابق ١٧٩، ٦ وما يليها؛ إضافة إلى هذا الفصل ٢.٣.٧.١.١.٢ من هذا الكتاب.

(٦) المصدر السابق ٢٤١، ١٧ وما يليها و ٢٤٢، ١٨ وما يليها.

(٧) المصدر السابق ١٥٩، ١٥ وما يليها.

(٨) قارن حول مذهب كون الله يخلق تسمية الكفر فقط النص {٢٣} ١٧ (صالح كبة) و ١٨ (منسحبا كما يبدو على حلقة واسعة).

مع الحجج الرائجة. لكن أحمد الناصر يقول في البداية إن الكتاب كان سيئا لغويا وتضمن كثيرا من التكرار[١]؛ هذا يثير الظن أن الوضع الأصلي كان باقيا[٢].

لا يخلو ابن يزيد من الإسهاب بالفعل[٣]. إذا جاز لنا أن نفترض أن أحمد الناصر تبع ترتيب كتابه، فإنه قد بدأ بتفصيلات نظرية ربط بها عددا كبيرا من حجج القرآن[٤]؛ تأتي في النهاية حجج نظرية مرة أخرى[٥]. أن تأخذ حجج القرآن حيزا واسعا يربط كتابه بدحض القدريين الذي يرجعه المرء إلى حسن بن محمد بن الحنفية[٦]. مما يلفت النظر أكثر أن كليهما يتفقان في آيات قليلة فقط؛ من المؤكد أن ابن يزيد لم يتأثر بهذا العمل[٧]. يختلف عنه أيضا بكونه ينشغل بمصطلح الاستطاعة. إنه يثبت أن الاستطاعة مرتبطة متزامنة مع الفعل؛ يستطيع طفل إذا كان كامل الأهلية أن يتصرف بمسؤولية في الحال[٨]. لو كانت استطاعته قائمة قبل ذلك فإنها تكون قد انتهت خلال الفعل[٩]. بهذا يتناول ابن يزيد أيضا في هذا الموضع الآية ٩٧ من سورة آل عمران التي استخلص زرارة بن أعين منها جبريته والتي لا تزال تلعب في الكوفة دورا خاصًا: يملك المرء الاستطاعة على

---

(١) نجاة ١٩، ١١ وما يليها.

(٢) ترد خلق بالارتباط بالناس من قبل لدى ضرار بن عمرو الذي تعرف على عمرو بن يزيد في حلقة البرامكة في أبعد الأحوال وهناك ضمن فقه وسيط (أنظر الفصل ت ١.٣.١). مهم أيضا أن القدريين المذكورين لا يعرفون شيئا عن الأخلاق الطبيعية؛ يبدو أيضا أن الإيمان والكفر بالنسبة لهم طيب وخبيث تقررا بالوحي.

(٣) قارن مثلا المقطع ٥٨، ١٥ وما يليها.

(٤) ابتداء من الصفحة ١،٨٧ وما يليها.

(٥) ابتداء من الصفحة ٢١٧، ٨ وما يليها.

(٦) بدايات ٣٥ وما يليها.

(٧) ربما كان هذا الكتاب الذي انتشر في اليمن أيضا والذي فنده والد أحمد الناصر، لم يصل إلى اليمن إلا بعد موته.

(٨) الصفحة ٥٨، ١٥ وما يليها.

(٩) كما افترض أبو الهذيل بالفعل (أنظر الفصل ت ٣.٢.١.٣.٢.٢)؛ كانت للطفل مهلة قبل أن يتوجب عليه الفعل (المصدر السابق ٣.٢.١.٣.٢.٣). يشترط تقديم الأدلة مصطلحا زمنيا ذا صلة بالذرة. ـ يستخدم ابن يزيد بالمناسبة كلمة القوة إلى جانب الاستطاعة (٦٠، ١٤ وما يليها).

الحج فقط حين يقوم بذلك فعلا، وليس حين يبقى في بيته[1]. لا يحجم عن القول بأن الإنسان جبر في ما يفعل من قبل الله[2]، وهو يؤيد *تكليف ما لا يطاق* دون أن يرى في ذلك ظلما[3]. علم الله المسبق، الذي لم يشك فيه القدريون الذين خاطبهم ـ على العكس من الشيعة الكوفيين ـ يحمل القدر في ذاته[4]، واسم الشيء لا ينفصل عن الشيء نفسه[5]. لا يستطيع أحد أن يعيش بغير *رزق* من الله؛ إنه عيشه. حتى لو أتى بما هو محرم فهذا رزقه؛ سيعاقب فقط على فعله. لا يجوز أن يميز المرء نفسه بين ما هو رزق وما ليس كذلك؛ فبعض الأشياء مسموح به لشخص وممنوع على الآخر[6].

فهمت غالبية المعتزلة أيضا الرزق مثلما فهمه خصومها (قارن الفصل ت ٣.٤.٣.١.٢.٣ و د ١.١.٢). ـ مسأله أخرى تعرض لها مرورا فقط هي مسألة وضع البراءة للأطفال القاصرين. فضل ألا يعطي حكما في الحالات الصعبة؛ فهم حين ينشأون في كنف عوائل إباضية فقط تكون سلامة روحهم مضمونة من البداية (الصفحة ٢٣٤، ١٩ والصفحات التالية). كان هذا في الواقع رجوعا عن الصرامة التي سادت بين الخوارج فيما عدا هذا (أنظر الصفحة ١٩ والفصل ب ١.٣.١.٣ من هذا الكتاب). لهذا فهم المرء موقفه كما لو كان يريد أن يعطي لأطفال أصحاب الأديان الأخرى فرصة؛ وضعه المرء مع الذين تصوروا أن على اولئك أن ينتظروا الأبرار في الجنة (نص {٢} ٦٤). شاركه إباضيون آخرون رأيه (الأشعري، المقالات ١١١، ١ والصفحات التالية؛ إلى جانب ذلك مادلونغ، مقدمة ٩).

---

(١) الصفحة ٢٩٩، ١٥ وما يليها؛ أنظر الفصل ٢.١.٧.٣.٣.١.٢ من هذا الكتاب.

(٢) المصدر السابق ٢٠١، ٨ وما يليها.

(٣) المصدر السابق ١٥٠، ١٣ وما يليها.

(٤) المصدر السابق ١٩ وما يليها.

(٥) المصدر السابق ٢٦٤، ١٦ وما يليها.

(٦) المصدر السابق ٢٨٨، ٥ وما يليها.

لا يمكن بعد كل الذي رأيناه استبعاد العلاقات مع علم الكلام البصري تماما. إنها تكمن في طبيعة المسألة. صحيح أننا لا نعرف ما إذا كان عبدالله بن يزيد قد كان تلميذا لأبي عبيدة التميمي[١]، لكنه يسميه على أية حال «الشيخ»[٢]. ربما لم يتمكن في فترة شبابه من الحصول على تعليم إباضي. إلا أنه وقع لاحقا في خلاف مع الجماعة البصرية؛ عزله ربيع بن حبيب الذي وقف على رأسهم بعد موت أبي عبيدة[٣]. كانا من طراز مختلف؛ كان ربيع راويا[٤]، أما هو فقد استخدم على العكس أدوات الكلام[٥]. لكنه بشكل ما أقحِم أيضا في الخلاف حول التقييم الذي أعطاه ربيع لصالح الرستمي عبدالوهاب حين انتخب هذا في سنة ١٦٨/ ٧٨٤ في المغرب في ظروف مريبة كإمام[٦]. على أية حال إنضم إليه النكار لاحقا في علم الكلام[٧]؛ كان بينهم الإباضيون اليمنيون كما يبدو واضحا[٨].

إلا أنه لم يُبعد عقائديا بسرعة مطلقا لدى خصوم النكار، أي الإباضيين المتشددين. يقتبس أفلح بن عبدالوهاب الذي أصبح إماما سنة ٢٠٨/ ٨٢٣، مذهبه في جبرية الفعل البشري دون نقد، ولكن دون اتخاذ موقف أيضا[٩]. اتهم

---

(١) قارن حول هذا وما يليه مادلونغ، مقدمة ٦ والصفحة التالية؛ وحول أبي عبيدة نفسه الفصل ب ٢.٥.٢.٢.

(٢) توحيد، صفحة ٥ ب، ٩ يتبعها رحمه الله.

(٣) الشماخي، سير ١٠٥، ٥ وما بعدها.

(٤) أنظر بصدده الفصل ب ٢.٢.٥.٢.

(٥) جعله أتباعه يؤكد في ما بعد أنه غلب ربيعا من خلال «اتباع الروايات» (الدرجيني، طبقات المشايخ بالمغرب ٤٧٧ وما بعدها، عن الوسياني، قارن ريبشتوك، الإباضيون في المغرب ١٨٢، الهامش ١)؛ لكن هذا لا يُظهِر غالب الظن أكثر من كون خصومه نفوا عنه الاختصاص في هذا المجال.

(٦) حول هذا بتفصيل أكبر في الفصل ب ٢.٢.٥.٢.

(٧) إنامي، دراسات ٢٦٣؛ المزيد في الفصل ب ٥ ـ ٢.٢.٥.٤. لا ترتبط به تسمية النكار أحيانا بالبزيدية (قارن ليفيكي في إنسكلوبيديا الإسلام، الملحق ١٨٦ ب)، على العكس من ادعاء ابن صغير (تسجيل ١٦، ـ ٧ وما بعدها)، وإنما بيزيد بن فندين، قائد المعارضة ضد عبدالوهاب (مادلونغ، مقدمة ٧).

(٨) مادلونغ، المصدر السابق عن ويلكنسون في: دراسات عربية ٤/١٩٧٨/ ٢٠٥.

(٩) شفارتس، بدايات الإباضيين ٥٣.

تبغورين، مؤلف دراسة موجزة مهمة من جبل نفوسة، في النصف الأول من القرن ٦/ ١٢ أولا[١] ابن يزيد وكذلك النجار بأنه ساوى بين القدرة على الإيمان بعون الله وبين العصمة[٢]. إلا أن من الجدير بالاهتمام أن المرء اتهمه بالتأثير على النكار في قضايا قانونية[٣]؛ شغلت الخيال بشكل خاص مسألة ما إذا كان من الواجب طرد امرأة تقبل الجماع من الدبر على مضض، من الجماعة[٤]. وهكذا لم يكن ابن يزيد متكلما مجادلا فقط كما هو واضح.

جارى في المسألة القانونية المذكورة قانونيين بصريين عديدين ـ هذا أيضا دليل على علاقته بهذه المدينة. قرينة أخيرة تدعم هذا الظن هي الخلاف في مشكلة كانت قد طرحت من قبل على أبي عبيدة. كان قد سأله بعض «الشبان» من جماعته، كيف يحكم على مسيحي نشأ في مكان ما معزولا ولم يسمع بمحمد أبدا. مال محمد إلى اعتباره *مسلما*، ما دامت «الحجة» لم تصله ولم يرفضها عن قصد[٥]. كانت «الحجة» هنا هي الوحي الذي يجب أن ينقل إلى المؤمن مرة قبل أن يصبح كافرا حقا، وعن وعي. ما دام هذا لم يحدث فهو ليس مؤمنا ـ يصبح المرء مؤمنا من خلال الوحي فقط ـ لكنه على الأقل مسلم ـ فهو كمسيحي يؤمن بالله. رأى «الشبان» الأمر على هذا النحو أيضا[٦]؛ لكنهم وسعوا المثل بأن تصوروا هذا المسيحي زرادشتيا ـ هو شخص يعرف الإسلام ـ لكنه دخل

---

(١) قارن حول تحديد التأريخ كوبرلي، مقدمة ٧٣ وما بعدها.

(٢) قارن طبعة النص لدى إنامي في ملحق أطروحته، هناك في الصفحة ٥٧؛ إضافة إلى مادلونغ، مقدمة ١٨. أنظر بصدد نجار الفصل ت ١.٢.٥.

(٣) ريبشتوك، الإباضيون في المغرب ١٨٢. يبدو أن الاسم يحيى قرئ هناك خطأ؛ قارن المتوازية لدى الدرجيني، طبقات ١٤٨، ـ ٨ و ١٤٩، ٥.

(٤) أبو عمار، مجاز {٢} ٢٠٦ وما يليها، هناك ٢١٣، ٦ وما يليها؛ ذكر باقتضاب أيضا لدى الشماخي، سير ١٠٤ وما بعدها، لكن ابن يزيد استبدل هناك باسم آخر. أنظر حول المسألة بالتفصيل الفصل ب ٢.٢.٥.٥.

(٥) النص {٨} ١.

(٦) المصدر السابق، ح.

المسيحية. هنا نشأ الاستنتاج الغريب بأن المسيحي يبقى «مسلما»، لكن الزرادشتي كافر، لأنه انضم إلى الدين الخطأ عن وعي - وهو ما لا يقبله العقل حيث جرى تقييم محتوى العقيدة الواحدة تقييما مختلفا. لم يشأ أبو عبيدة أن يفهم هذا؛ كان كلاهما بالنسبة له «مسلما». وفي سورة غضبه فصل «الشبان»؛ ولم يُتَمكن من تصفية الخلاف إلا بجهد من ربيع بن حبيب وزميل له.

لا نعرف من كان هؤلاء «الشبان». ولكن يبدو أنهم تأثروا بالأفكار القدرية المعتزلية. وكان هذا مطابقا لميل انتشر يومذاك بين الإباضيين البصريين[1]، وهنا يستقيم المعنى: لا يمكن للزرادشتي أن يكون مسلما لأنه اختار بإرادة حرة دينا غير الإسلام. هكذا سيتضح أيضا لماذا تدخل عبدالله بن يزيد في الخلاف: لم يتمكن من ترك الساحة للقدريين. فهمهم على هذا النحو: تتمثل «الحجة» بالنسبة لهم - أي المعيار الذي يحتفظ به الله ضد البشر ليحاسبهم - في العقل الذي وهبهم الله إياه جميعا؛ فهو ينطبق بهذا على جميع الناس والكل يملك الحرية في أن يختار طبقا لذلك[2]. هو نفسه رأى الأمر مختلفا: صحيح أن جميع الناس سمعوا حجة الله في ما يتعلق بالتوحيد؛ هذه مسلمة معقولة، بل ربما ملكها الجميع منذ الولادة. لكنها ليست حاسمة؛ لا يصبح المرء هكذا مسلما. على المرء أن يعرف الفرائض ليكون مسلما؛ وهو لا يتعرف عليها إلا من خلال نبي[3]. صحيح أن النبي دعا جميع الناس، لكن بعضهم كان أصم وأعمى، لأن الله لم يمنحهم الهدى.

نجاة ٤٢، ٣ والصفحات التالية تجب هنا مراعاة أن غالبية الإباضيين لا يقبلون معجزات الأنبياء؛ النبي حجة من خلال مجرد وجوده (أبو يعلى، معتمد ١٥٥،

---

(١) أنظر الفصل ب ٢. ٢. ٥. ٣.

(٢) النص {٨} ٢، ح - خ. يجري وصفهم بعد ذلك بقليل (د - ز) كأصحاب الفكر.

(٣) أريد أن أربط على هذا النحو بين المقال لدى تبغورين الذي يعترض عليه مادلونغ، مقدمة ١١، والعرض لدى أبي عمار (النص {٨} ٢، أ - ب) يركز أبو عمار تماما على «حجة النبي» التي تتناولها المناقشة التالية وحدها وتترك حجة التوحيد.

١ والصفحة التالية؛ وبشيء من الاختلاف المقالات ١٠٦، ١١ والصفحة التالية نشوان، حور ١٧٤، ٨ [مختصر]، فرق ٨٦، ٢ والصفحات التالية، ١٠٦ و٢١٠، ـ ٤ والصفحات التالية، ٢٢٢، ٩ والصفحة التالية).

أخذ النكار هذا التفكير. بهذا فقد مكانته في أعين الوهابيين، رغم أنه أراد جدًّا أن يبني على ما بدأه أبو عبيدة. أشار الوهابي أبو نوح بن زنغيل (منتصف القرن ٤/ ١٠)[١] إلى صعوبة عدم إمكان تسمية الداخل الجديد في الإسلام في هذه الظروف، والذي لم يدخل تماما في الإيمان مسلما؛ يفترض أن عبدالله بن يزيد قد مارس هنا εττωχη بالفعل[٢]. لكن شخصا يدعى سعيد الحدَثي قد اعترض خاصة. سأل كيف يريد ابن يزيد أن يكفل نفاذ «الحجة» بصورة عامة. لا يستطيع المرء أن ينطلق من أن جميع الناس قد سمعوا الوحي[٣]. كان هذا اعتراضا نشر من قبل الجدل القدري كما هو واضح؛ وضع أتباع ابن يزيد وكذلك النكار الإصبع على هذا الجرح دائما[٤]. لكن سعيدا لم يكن قدريًّا. أراد أن يعالج نقطة الضعف التي اكتشفها لدى ابن يزيد بالتفكير القانوني: عدم معرفة القانون لا تحمي من العقوبة؛ لهذا يمكن أن يحاسب الله حتى شخصا لا يعرف الوحي، وإن كان المرء لا يستطيع أن يسميه مسلما[٥].

لم يقُل بالضرورة إن سعيدا قد أعطى بداية ابن يزيد بذلك حقها. زحفت زاوية

---

(١) هكذا عن ريبشتوك، الإباضيون ١٧٦. شكوك كوبرلي في التوقيت غير مبررة (مقدمة ٧٠، الهامش ٩٥). كان سعيد بن زنغيل معاصرا للفاطمي معز (مسجل ٣٤١/ ٩٥٣ ـ ٣٦٥/ ٩٧٥) وبلوجين بن زيري (مسجل ٣٦١/ ٩٧٢ ـ ٣٧٣/ ٩٨٤)؛ يروي أبو زكريا أخبارا كثيرة عنه (سير الأئمة ١٤٢ وما يليها/ ترجمة. Revue Africaine ١٠٤/ ١٩٦٠/ ٣٧٧ وما يليها و ١٠٥/ ١٩٦١/ ١٢٦ وما يليها). غير أن الإباضيين عرفوا فقهاء عديدين يحملون كنية أبي نوح؛ ربما تكون القصة التي نقتبسها قد صنفت في وقت ما خطأً.

(٢) الدرجيني، طبقات ١٤٨، ـ ٨ وما يليها.

(٣) النص {٨} ٢، ١ و ع ـ ك.

(٤) المصدر السابق، ج ـ خ.

(٥) المصدر السابق، ت.

النظر من السؤال: من الذي ينبغي تسميته كافرا؟ إلى الآخر: كيف يمكن لجميع الناس أن يكونوا مسؤولين أمام الله؟ لا يكاد يحق لنا أيضا أن ننطلق من كون كلا الخصمين قد تناقشا مع بعضهما شخصيًا. وأكثر من ذلك كان أمام عبدالله بن يزيد نص، *مقالة في الحجة*، دحضها تحريريًا. ولم يكن كما يُظن معاصرا له؛ نسمع أنه كان يملك في القيروان عدة دكاكين قريبة من الجامع الكبير[1]. إلا أنه كما يبدو كان قد هاجر إلى هناك كإباضي؛ فقد كان عربيًا وليس بربريًا. تحيل النسبة إلى الكوفة؛ كان الحدأ من عرب الجنوب الذين استقروا هناك[2]. وهكذا يمكن أن تكون قد ربطته علاقة ما بابن يزيد. إلا أن كل شيء يشير إلى أن أبا عمار عبدالكافي، الذي يصور المناقشة قد شخصن خلافا مدرسيا لاحقا.

إذا كانت النسبة تقرأ «الحذاء» في طبعة الموجز فهذا خطأ كما يبدو واضحا. لا يجوز أن يفكر المرء في أبي نوح سعيد بن زنغيل أيضا، فقد كان بربريًا وسمي بالمطكودي (ريبشتوك ١٧٦). وعلى العكس فليس من المستبعد أن يكون سعيد بن هارون الذي ذكره الأشعري، المقالات ١٢٠،٩ هو نفسه سعيد الحدئي. إلا أنه يطابق هذا أكثر قارئ القرآن الإباضي سعيد العلاف (أنظر الفصل ت ٥ . ٣).

التطور اللاحق الذي اعتمد كل شيء فيه على حصر الخصم في الزاوية القدرية، كما يُظهر نصنا، أخفى تماما أن ابن يزيد فكر أيضا في «حجة» من خلال المعرفة العقلانية للتوحيد. كم كانت هذه جوهرية فهو ما نتعرف عليه حين نتأمل خارجا آخر عن خط ربيع بن حبيب[3]، الذي يمكن أن ينتمي إلى الكوفة أيضا: عيسى ابن عمير.

---

(١) كتاب ابن سلام ١٣٣، ٢ وما يليها مع الهامش.

(٢) السمعاني، أنساب {٤} ٨٥ وما بعدها مع الهامش.

(٣) هكذا وفق السمعاني ١٠٥، ٥ وما بعدها، هناك مع عبدالله بن يزيد.

٢.٤.١.٢ عيسى بن عمير

يمكن أن يكون هو نفسه قارئ القرآن الكوفي أبا عمر عيسى بن عمير الحمداني، الذي كان معلما للكسائي (توفي في ١٨٩/ ٨٠٥)[١]. يعزز هذا الافتراض أن أتباع الإباضي لفتوا النظر من خلال كونهم استخدموا النص الكوفي للقرآن لابن مسعود حين انتشروا في المغرب[٢]. مثلهم مثل أتباع ابن يزيد لم يكن يجمعهم بالوهابية الكثير. لم يكونوا قدريين أيضا؛ فقد كان لابن عمير هنا أيضا نفس رأي ابن يزيد في أن رزق الله يمتد ليشمل أشياء محرمة[٣]. ومع ذلك رأى أن «حجة» الله مكفولة في المنطق ومن هنا نفاذها العام[٤]. ثم حمله هذا على أن يوفر على المسيحيين واليهود تسمية «مشركين»[٥] كما يبدو؛ كانوا يملكون بفضل قدرتهم العقلية صورة حقيقية لله بمعنى محدد، ترفعهم عن الجاهليين الخالصين. تلامس عيسى بن عمير في الاثنتين مع ابن يزيد، لكنه مضى خطوة واسعة أبعد. كان هذا كله من وجهة النظر اللاحقة غير منطقي. فلم يرد هو أيضا أن يلغي القواعد القانونية التي انطبقت على أهل الذمة؛ اتهمه المرء لاحقا أنه لم يطابق بين الأسماء والأحكام[٦]. يكشف تقرير جامع آخر أن هذا لم يكن قد أصبح مهما بالنسبة إليه بعد: إذا بيع أشخاص أحرار، مسلمون بالطبع، كعبيد، فقد اعتبر هذا عملا غير قانوني حقا، ولكن أيضا خطيئة كبيرة فقط (عاقبتها الطرد من الجماعة) إذا تعلق

---

(١) ابن الجزري، طبقات القراء {١} ٦١٣ رقم ٢٤٩٩؛ كذلك الفهرست ٣٣، ـ ٥ وما بعدها. (حيث يرد ابن عمر بدلا من ابن عمير)؛ البخاري {٣} ٣٩٧ رقم ٢٧٦٥؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل {٣} ٢٨٢ رقم ١٦٦٢. كان كما نعلم من البخاري أعمى.

(٢) قارن ليفيكي في إنسكلوبيديا الإسلام، الطبعة الجديدة ٦٥٩ ب ـ ٦٦٠أ؛ كذلك Studia Islamica, Paris ١٩٥٨/٩/ ٨٠. سيجري الحديث عن قراء القرآن الإباضيين ولكن عن أولئك من البصرة، في الفصل ب ٢.٢.٥.٦ بالتفصيل.

(٣) كوبرلي، مقدمة ٢٨١ وما بعدها؛ قارن بهذا الفصل ٢.١.٤.١ من هذا الكتاب. محاولة كوبرلي تفسير المذهب هنا كمعتزلي لا يقوم على أساس.

(٤) أبو عمار، موجز {٢} ١٣٩، ٦ وما بعدها وما قبلها.

(٥) المصدر السابق {٢} ١٧٣، ٦ وما يليها؛ الجناوني، وضع ٢٥، ٣ وما بعدها.

(٦) موجز، المصدر السابق.

الأمر بامرأة؛ فمن خلال العبودية سيكون الجماع معها مسموحا به. وهكذا لا يقرر الفعل المعرف قانونيًا بحد ذاته درجة تقييمه، وإنما حقيقة كونه يمكن أن يؤدي بشكل ثانوي إلى ارتكاب خطيئة كبيرة هي الزنا[١].

لا يمكن ربط الروايات المنفردة دون ثغرة تماما لخلق صورة شاملة؛ فنحن نعرف القليل عن ابن عمير. يضاف إلى هذا أننا نصادفه في موضع في الموجز {٢} ١٧٣، ٦ والصفحات التالية كشاعث بن عمير. إلا أن هذا إما أن يكون خطأ كتابيا أو تهمة شريرة (شاعث تعني منفوش الشعر)؛ هويته مؤكدة من خلال متوازية (أوردها مسكويري، تسجيل أبي زكريا ٦٠، هامش١) يُذكر لدى أبي عمار إلى جانبه شخص يدعى ابن أبي مقداد، يعتقد أن المقصود هو حفص ابن أبي المقدام؛ أنظر حوله الفصل ب ٣.٢.١.١ من هذا الكتاب. يرد اسمه في تسجيل بن صغير كعيسى بن عمر (١٦، ـ ٦ والصفحة التالية موتيلنسكي).
ـ أنظر حول عيسى بن عمر أو عيسى بن أبي عمر الذي يمكن عند الضرورة أن يكون هو نفسه أيضا، الفصل ب ٥.٢.

انحدر من حلقة أتباعه المغاربة أحمد بن الحسين الاطرابلسي الذي عاش في زمن إمام الرستميين أبي سعيد أفلح (النصف الأول من القرن الثالث) وأصبح جدًّا أعلى لطائفة خاصة به[٢]. اتهمه المرء بأنه استبعد القرآن والسنة كـ «حجة» تماما لصالح القياس[٣]؛ ادعى أن العقل البشري من خلال كل ما يتعرف عليه، حجة الله في مواجهة الإنسان. يستطيع الإنسان من نفسه أن يعرف الله، كذلك الجنة والجحيم والتعاليم بشأن الزنا والسرقة وشرب الخمر؛ لا يحتاج المرء لشيء كهذا

(١) المصدر السابق {٢} ٢٧٧، ١٢ وما يليها.

(٢) الشماخي ٢٦٢، ٨ وما يليها، مع شخص يدعى ابن عمارة؛ حول هذا ليفيكي (الهامش ٢ أعلاه) ٦٦٠آ و ٨٠ وما يليها وكذلك معمر، الإباضية بين الفرق الإسلامية ٣١٤ وما بعدها. كتب ضده عمروس بن فتح (المتوفى في سنة ٢٨٣/٨٩٦)، الفقيه الوهابي من جبل نافوسة (كوبرلي، مقدمة ٣٥ وما بعدها). قارن أيضا المصدر السابق، الفهرست تحت الاسم.

(٣) كوبرلي ٧٧.

إلى مستند (من القرآن أو الحديث) . . . [١]. أو بكلمة أخرى: لا يجب أن يعرف المرء عن وجود محمد التاريخي، يجب أن يعترف بالنبوة ذاتها[٢]. ينتمي إلى محيطه أولئك «المتناقفون» الذين يظهرون في مناقشة متخيلة بين عبدالله بن يزيد وسعيد الحدثي كصورة مخيفة.

يذكر مؤلف الشامل المغربي المذكور سابقا عدا عبدالله بن يزيد المتكلميْن المذكوريْن أيضا. توفرت لديه دراسة موجزة تتضمن أجوبة عن أسئلة ابن عمير الذي ربما كان مصدرها ابن يزيد أيضا (قارن الصفحة ١٦ ب، ١٢ وما يليها و٢٣أ، ٢ وما يليها). يُستشهد بأحمد بن الحسين الأطرابلسي باسمه دون نسبة (الصفحة ١٧ب، ٣ وما يليها). يتعلق الأمر هنا أيضا بمصطلح الإيمان والعلاقة بين العلم والوحي. إلا أنه لا يمكن التعرف على تصنيف المذاهب المنفردة بسهولة دائما؛ ينبغي دراسة النص دراسة دقيقة.

٢ . ١ . ٥ «الكفار»

إذا كان هشام بن الحكم قد استند أحيانا في المسائل المتعلقة بعلوم الطبيعة خاصة على الرواية الايرانية، فإنه كان على بينة من أن السياق الديني، حيث كان هذا عاما، لا يمكن أن يتفق مع الإسلام. بين كتبه دحض للمتناظرين وكتاب ضد أولئك الذين اقتربوا منهم كثيرا، من يسمون *بالزنادقة*[٣]. كانوا قد لوحقوا في الستينات في خلافة المهدي[٤]؛ لم يعودوا منذ ذلك الوقت يشكلون خطرا. لكن المرء ظل يشعر أنهم يشكلون تهديدا فكريا؛ كان نظّام أول من صفى الحساب معهم على هذا المستوى نهائيا.

٢ . ١ . ٥ . ١ مصطلح زنديق

صحيح بالتأكيد أن هذه «الزندقة» الايرانية أظهرت قوة كبيرة في الكوفة قبل أن

---

(١) تيبغورين، أصول الدين ٤٦ وما بعدها لدى إنامي، ملحق؛ مترجم لدى كوبرلي ١٨٢، الهامش ١٤.

(٢) إنامي ٢٧٩.

(٣) قائمة العمل {٤} ت، رقم ٣ ـ ٤.

(٤) أكثر تفصيلا حول هذا في الفصل ت ١ . ٢ . ٢.

تمتد إلى بغداد[1]. ولكن لا ينبغي للمرء أن ينخدع؛ نشأ الانطباع جزئيًا من خلال التأكيد المستمر لعلم الكلام السني والهيدروغرافيين المرتبطين به على ارتباطه بالشيعة. كان ثمة زندقة في البصرة أيضا[2]، ولا نعرف عن البعض إلى أية منطقة ينتمون. سمي زندقة كل ما تشم منه رائحة الفكر الحر بشكل ما: مناظرات توضيح العالم مثل علم الكلام الذي بدا بهذه الصورة أو تلك يهدد التوحيد، وفي الآخر حتى مجرد الخلاعة الثقافية أو الأخلاقية. لم يندر أن يتخذ المصطلح كوسيلة للوشاية فقط. من خلال مراجعة الصورة التاريخية المترسخة يمكن تعريفه كمضاد للتزمت؛ وعلى العكس تثبت الظاهرة التي وصفت به غالبا حقيقة أن الفكر «الإسلامي» كان يتمتع بمجال أكبر مما أصبح يتمتع به لاحقا.

وهكذا لا ينبغي الثقة بالكلمة فقط. وصف ماسينيون قائمة أسماء الزنادقة التي وضعها ابن النديم[3] والتي اتخِذت مرة بعد أخرى كمنطلق للبحث[4]، بأنها «غير متجانسة تماما»[5] وهو في ذلك على حق. يظهر هناك الجعد بن درهم[6] مثل البرامكة[7]. في مكان آخر يحصل عبدالله بن سبأ على هذه الصفة وسيف بن عمر الذي نشر الأخبار عنه أيضا[8]. ويُسمَّى «الناس» الاسطوريون الذين يزعم أن عليًا

---

(١) قارن حول هذا بوجه عام يوسف خليف، حياة الشعر في الكوفة (القاهرة ١٣٨٨/١٩٦٨) ٢٢٤ وما يليها و ٦١٨ وما يليها.

(٢) أنظر الفصل ب ٢.٢.١.

(٣) الفهرست ٤٠١، ٨ وما يليها.

(٤) هكذا خاصة لدى فاجدا في: Rivista degli Studi Orientali, Rom ١٧/١٩٣٨/١٧٣ وما يليها؛ الترجمة الألمانية في: المانوية، تحرير جي. فيدرگرين (طرق البحث ١٦٨؛ دارمشتات ١٩٧٧)، ٤١٨ وما يليها. الفقرة بأكملها مترجمة هناك. قارن الآن أيضا أطروحة أحمد طاهري عراقي، الزندقة في الفترة العباسية المبكرة مع مراجعة خاصة عن الشعر (أدنبره ١٩٨٢)، ولملحم شكر، Zandaqa et Zindiqs en Islam jusqu'a la fin du II^{e}/VII^{e} siècle (باريس ١٩٨٨). الكتاب الذي صدر حديثا لـ ر. جيورجي، Pour une histoire de la zandaqa (فلورنسا ١٩٨٩) لا قيمة له.

(٥) إنسكلوبيديا الإسلام {٤} ١٣٣٠ أ تحت كلمة زنديق.

(٦) ٤٠١، ١٠ وما يليها؛ أنظر بشأنه الفصل ب ٢.٤.١.٢.

(٧) مع استثناء (٤٠١، ٨ وما يليها).

(٨) ميزان رقم ٤٣٤٣ و ٣٦٣٧.

أوعز بحرقهم أحياء والذي رأى المرء فيهم شيعة مغالين، وهم غالبا من أتباع ابن سبأ، بين حين وآخر زنادقة[1]. اعتبر الراوي محمد بن سعيد، الذي صلب في دمشق زنديقا[2]. بين «المنحرفين عن الطريق» المتأخرين الذين ألصق المرء بهم الكلمة يكفي أن نذكر ذا النون[3] وأبا حيان التوحيدي[4]؛ وينضم إليهما أيضا الحلاج طبعا[5].

لم تصقل المفردات في العربية من خلال الاستعمال الطويل أولا. بل إن عدم الدقة شيء موروث؛ كان موجودا في لغة وسط ايران، الذي أخذ العرب الكلمة عنها. تعني زنديق هناك شخصا تبع تفسيرا آخر للأفيستا [النصوص المقدسة للزرادشتية]، غير التي فرضها المتزمتون[6]؛ في دينكارت يمكن أن يكون قد عني بها المرتد أو المفكر الحر[7]. إلا أن للمفردات إلى جانب هذا معنى دقيقا جدا، ألا وهو «المانوي»؛ وهكذا كانت تستخدم في أقدم وثيقة في كتابة الكرتير في «كعبة زرادشت»[8]. تبنى العرب هذا الاستعمال أيضا؛ مهما يكن يربط ابن النديم

---

(١) حول هذا كتابي «النكت لنظّام» ٥٠ وما يليها؛ مونوت، Penseurs musulmans ٩١، الذي يستند إلى البخاري وأبي حنبل وحدهما، ويأخذ التقرير بجدية مغالى فيها.

(٢) أنظر الفصل ١.٣ من هذا الكتاب.

(٣) ميزان رقم ٢٧٠١.

(٤) المصدر السابق رقم ١٠١٣٧.

(٥) المصدر السابق رقم ٢٠٥٩.

(٦) قارن حول الاشتقاق شيدر، مقالات إيرانية {١} ٧٦ وما يليها (مخطوطات جمعية فقهاء كونغسبيرغ، العلوم الإنسانية، . . رقم ٦)؛ دافع عنها م. موليه في: Oriens ١٣ ـ ١٤/ ١٩٦١/١ وما يليها (ضد تفسير مختلف لسانت ڤيكاندر). يحسن بالمرء أن يقارن بهذا كمال باشازاده (المتوفى في سنة ٩٤٠/ ١٥٣٣ ـ ١٩٣٤) رسالة في تحقيق لفظ الزنديق، طبعة حسن علي محفوظ في: مجلة كلية الآداب، بغداد ٥/ ١٩٦٢، القسم العربي، الصفحة ٤٥ وما يليها (كذلك في: أفشاري شيرازي، متوني عربي ٣٠٦ وما يليها؛ درست من قبل كل. هوارت، Les zindiqs en droit musulman في: ملفات المؤتمر العالمي الحادي عشر، باريس {٣} ٦٩ وما يليها). أو المجلسي، بحار {٦٣} ٤٦؛ ١ وما يليها. يقدم طاهري عراقي نظرة عامة على البحث، زنادقة ٢١ وما يليها.

(٧) قارن دي ميناسكه، Škand gumānīk vičār ٢٣٨ وما يليها، خاصة ٢٤٤.

(٨) قارن بهذا الصدد ترجمة م. شبرينغلنغ، Third Century Iran: Sapor and Kartir (شيكاغو ١٩٥٣)=

قائمته بعرضه للمانوية مباشرة. تعرف المسعودي على الواقعة بوضوح حقا[1]. إذا أراد المرء أن يتجنب سوء التفاهم تحدث عن المانوية/ المانَنية أو مذهب (أو أصحاب) ماني بدلا من *الزنادقة* أو الزندقة[2].

تتلامس مفردة زنديق في معناها غير المتخصص مع دهري أو ملحد. تشترك الكلمات في الوعي العام مع بعضها وترد لذلك أيضا إلى جانب بعضها في مصادرنا، رغم أنها إذا أردنا الدقة لا تقول الشيء نفسه بشكل عام؛ وهكذا فإن بشار بن برد على سبيل المثال *ملحد زنديق* (كتاب الأغاني، المجلد الثالث، ٢٤٣، ١٣ والصفحة التالية). وردت في الأصل القرآني كلمة ملحد وحدها. نُصادفها هناك أيضا بمعناها المتأخر: ألحد في: «خرج عن الشيء، اتخذ موقفا كافرا» (الآية ١٨٠ من سورة الأعراف، والآية ٤٠ من سورة فصلت؛ قارن قاموس اللغة العربية الكلاسيكية، المجلد الثاني، ٢٨١ أ). إلا أن موضعا آخر أصبح مرجعا وهو الآية ٢٥ من سورة الحج، حيث يرد الإلحاد بالارتباط مع الدخول الخبيث في المسجد الحرام. يتذكره المرء حين اختصم عبدالله بن الزبير مع أخيه عمرو الذي أرسله يزيد من المدينة ضده، في سنة ٦١/ ٦٨١ في المسجد الحرام (قارن روتر، حرب أهلية ثانية ٤١ والصفحات التالية). قاد هذا إلى تنبؤات يرد فيها المصدر إلحاد أو الفعل المشتق منه (ابن حنبل، مسند، المجلد التاسع ٩٣ رقم ٦٢٠٠ و المجلد الثاني عشر ٩ رقم ٧٠٤٣، روتر أيضا ١٤٥؛ فضلا عن قاموس اللغة العربية الكلاسيكية المجلد الثاني ٢٨٥). هكذا يتضح أن الكلمة استخدمت في الحديث بوجه عام استخداما خاصا يختلف عن استخدامها في القرآن (قارن: A. J. Wensink

---

= ملخصا لدى مونوت Penseurs musulmans ٩٨ وما بعدها، الآن أيضا بيلي في: The Cambridge History of Iran، {٣} ٩٠٧ وما بعدها.

(١) مروج {٢} ١٦٧، ٧ وما يليها، {١} ٢٩٢، ١ وما يليها؛ قارن أيضا تيودور أبو قرة، ميمر في وجود الخالق ٢٠٥، ـ ٦ وما بعدها أو الجاحظ، رسائل {٣} ٢٥٢، ٦.

(٢) هكذا أيضا ابن النديم.

Concordance et Indices de la Tradition Musulmane المجلد السادس ٩٥أ)، ربما كانت لهذا علاقة بعدم احتلالها مكانا مركزيا في علم الكلام وقتا طويلا كما ينبغي للمرء أن يتوقع. العلاقة مع لحد (قبر) وألحد (حفر قبرا) لم توضح حتى الآن.

قارن حول دهري موسوعة الإسلام، الطبعة الجديدة {٢} ٩٥ والصفحات التالية تحت كلمة دهرية؛ أيضا تسينر، سرفان ٢٣ و ٢٦٧. المزيد في الفصل ب ٢.٢.١.٥ و ث ١.٣.٢.١؛ وحول دهر أيضا الصفحة ٢٥ من هذا الكتاب.

٢.١.٥.٢ المانوية في الفترة الإسلامية المبكرة

يحتل تأريخ المانوية تحت ظل الحكم الإسلامي مكانا هامشيًّا في موضوعنا. المعلومات الشحيحة التي نملكها حول هذا جرى تقييمها بالمناسبة أكثر من مرة[١]. من المؤكد أن المسلمين صادفوا المانويين في فتوحاتهم في مناطق مختلفة: ربما في الاسكندرية وفي بيروت[٢] وفي شمال أفريقيا أيضا[٣]، وحتى

(١) فاجدا، في المكان المذكور سابقا؛ صادغي، Mouvements religieux ٨٤ وما يليها؛ شبولر، إيران في الفترة الإسلامية المبكرة ٢٠٦ وما يليها؛ مونوت، Penseurs musulmans ٩١ وما يليها؛ موروني، العراق ٤٠٤ وما يليها وأخيرا ليو، المانوية في الإمبرطورية الرومانية المتأخرة وصين القرون الوسطى ٨٢ وما يليها. وبنظرة نقدية للمصادر ك. كولبه، المانوية في الرواية العربية (أطروحة، گوتنغن ١٩٥٤)، الصفحة ١٤٥ وما يليها. جمعت النصوص حول المانوية وحركة الكفار بوجه عام من قبل أحمد أفشاري، مشكورا، متوني عربي فا فارسي دار بارا يي ماني فا مانوية (تقي زادة، ماني فا ديني او، طهران ١٣٥٥ ش).

(٢) قارن بهذا الصدد جاري، Les hérésies dualistes dans l'empire byzanttin du V^e au VII^e siècle في: Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire ٦٣/ ١٩٦٥/ ٨٩ وما يليها. في النصف الأول للقرن الثالث حمل الشاعر محمد بن القاسم الذي ينحدر من مصر الإسم الفني ماني الموسوس (قارن بشأنه تأريخ المخطوطات العربية ٢/ ٥٥٨ وما بعدها). إلا أننا لا نعرف كيف وصل إلى هذا.

(٣) رجل من الكارانايكا (أفريقيا) أصبح في عهد المنصور رئيسا (ابن النديم ٣٩٨، ٣ وما بعدها). إضافة إلى ف. ديكريت، الجزء الأول ٢٣٣ وما قبلها؛ بوجه عام ليوي ٨٥ وما يليها.

في دمشق ضمن غيرها[1]. لم يكادوا يلتفتون هناك إلى وجودهم. لا بد أن الأمر في العراق أيضا كان مشابها في البداية. كما في المناطق التي حكمها البيزنطيون كان على المانويين أن يعيشوا في بلاد ما بين النهرين حتى نهاية العهد الساساني في السر. كانوا معرضين كأناس لهم «تفسير» مزور، للغبن والملاحقة من قبل رجال الدين المزديين. يخبرنا ابن النديم أنهم انسحبوا إلى خراسان في المناطق التركية، ولم يعودوا إلى موطنهم إلا حين فقد الزرادشتيون السلطة مع انتصار العرب، حيث ظهر ماني نفسه في بلاط شاپور الأول وخليفته هرمز. بالفعل لم يتخذ أرشيغوس مقره في بابل ثانية إلا في عهد الأمويين، هذا يعني في المدائن/ كتيسيفون؛ كان كبار الرجال في المجموعة على الأقل وغالب الظن المجتبون أيضا قد هاجروا[2]. تشكل حوالي يام ٦٠٠ في الشرق نوع من المذهب يعرف في المصادر العربية بالدينافرية[3]. كان المبشرون قد انطلقوا من هناك وتوغلوا حتى المناطق الصينية. ربما ترجع نشاطاتهم حتى القرن الخامس[4]، إلا أنها اكتسبت حيوية واضحة بعد أن وصل المسلمون في ظل معاوية حوالى ٥٥/ ٦٧٥ أفغانستان. في توثيق صيني سجلت للمرة الأولى بطريقة واضحة تحت عام ٦٩٤[5]. وقد عثر عليهم تميم بن بحر المطاوعي في وقت ما بين ١٤٣/ ٧٦٠

---

(١) حمل رئيس آخر نسبة الدمشقي (المصدر السابق ٣٩٨، ١١ وما يليها). ينسب إلى يوهانس دمسكينيوس حوار ضد المانويين (Patrologia Graeca, s. Migne ٩٤، ؟ ١٥٠٣ وما يليها). قارن حول فلسطين في القرنين الرابع والخامس جي. جي. سترومسا في: Studia Patristica، {١٨} ٢٧٣ وما يليها.

(٢) الفهرست ٤٠٠، ـ ٦ وما يليها؛ رأى ماسينيون أن المقصود ببابل لدى ابن النديم المدائن (آلام المسيح {٢١} ٤٢٩/ {١} ٣٨١). تعني الكلمة بحد ذاتها مساحة كاملة من الأرض (إنسكلوبيديا الإسلام، الطبعة الجديدة {١} ٨٤٦ تحت الكلمة).

(٣) الفهرست ٣٩٧، ـ ١٢ وما يليها. حول هذا بولغ، الغنوصية {٣} ٦٣ (مع الهامش ٢١٠) و ٩٤ (مع الهامش ٥٦)؛ كليمكايت في: السنسكريتية في أديان آسيا الوسطى ٦٢ وما بعدها؛ ليوي ١٧٩.

(٤) هكذا حسب فرضية ليو تشونيان، Traces of Zoroastrian and Manichean Activities in Pre-Tang China في: Selected Papers from the Hall of the Harmonious Wind (لايدن ١٩٧٦)، الصفحة ٣ وما يليها.

(٥) شميدت ـ گليتسر في: السنسكريتية في أديان آسيا الوسطى ٨٦ وما بعدها. غالبا ما يحدد المرء منطلقا =

و١٨٤/ ٨٠٠ في تركستان، لدى الاويغوريين[١].

كانوا في العراق الآن فجأة في وضع جيد. كان الحجاج وخالد القسري يشعران بالراحة إليهم - بالتأكيد ليس بدافع الود الإنساني وإنما لأنهم كموظفين يمكن أن يكونوا نافعين. يُظن أن العرب كانوا يستطيعون استخدامهم ضد الزرادشتيين الذين كانوا حتى ذلك الوقت يمسكون بالإدارة[٢]. نسمع عن «كاتب» أقام في المدائن وكان يعمل لدى الحجاج. كان غنيا جدا ويستطيع أن يسمح لنفسه ببناء دير لصديق ناسك ينتمي إلى المجتبين دون أن يتعرض لعقاب[٣]. بعد موته أصبح شخص يدعى مقلاص رئيسا للجماعة، ربما كان عربيا من العراق، إذا جاز الحكم عليه من اسمه[٤]؛ أحدث انشقاقا اشتعل كما نعلم من الفهرست بسبب مشكلة *الوصالات*. لم يمكن حتى ذلك الوقت توضيح المصطلح؛ ولكن ثمة ما يؤيد أنه تعلق بعلاقات المانويين - المجتبين؟ - بأصحاب الأديان الأخرى، أي بعلاقتهم بالدولة المسلمة[٥]. لكن الطائفة وقفت ضد أن تكون «بابل» هي المقر الوحيد

= من هنا تغلغلهم في المناطق الصينية قبل ذلك بوقت قصير: ٦٩٢ (كذا لدى كلوبه في: The Cambridge History of Iran، {٣} ٨٦١ أو حوالي ٦٧٥ (كذا لدى مونوت، Penseurs musulmans ٨٧). قارن أيضا فيدنغرين في: The Cambridge History of Iran ، {٣} ٩٨٨ وما بعدها وبتفصيل الآن ليوي ١٨٩ وما يليها. كان المبشرون تجارا، من هنا فإن ظهورهم من الناحية المبدئية غير مرتبط بالتغيرات السياسية.

(١) ياقوت، معجم البلدان {٢} ٢٤ ب، ١٢ وما يليها؛ كذلك {٥} ٣١١، ٩ وما يليها. قارن حول تحديد التأريخ ميكويل Géographie humaine، {٢} ٢٠٦.

(٢) إلا أن المرء اتهم خالد القسري أيضا بأنه يضع «السحرة» فوق المسلمين (الطبري {٢} ١٦٢٣).

(٣) ابن النديم ٣٩٧، - ٧ وما يليها، ترجمة فاجدا ١٧٦.

(٤) المعنى الأساسي «الجمل السمين» (قارن لين، المعجم ٢٥٦٠ أ). يقال إن الخليفة المنصور كان يسمى بهذا الاسم في شبابه. إلا أن هذا يُستقرأ من أسطورة عن بناء بغداد فقط؛ يُزعم أن ثمة نبوءة مفادها أن المدينة سيشيدها شخص يدعى مقلاص (قارن لاسنر، تبلور الحكم العباسي ١٦٤). هل لهذا علاقة مع دير مقلاص؟

(٥) قارن بهذا الصدد فاجدا ١٧٧ وما بعدها مع الهامش ٢؛ كذلك مونوت ١٢٠، الذي يتجاهله فالدا هنا ويستند، مما يلفت النظر، إلى شرح ثانوي معين لدوج فقط، الذي يستعمل لدى فلوگل (فلوگل، ماني ١٠٣ والهامش ٣٣٧). يترجمه كيسلر أيضا مع «تماس اجتماعي بغير المانويين» (ماني ٢٢٨)؛ يميل هيننغ إلى تفسير مشابه (في: مجلة الجمعية الألمانية الشرقية ٩٠/ ١٩٣٦/١٦ وما بعدها) بينما يقترح شيدر بدلا من ذلك «صيام يدوم مرحلة» (في: Iranica, مقالات في الدراسات الإجتماعية، گوتنغن، =

الشرعي للرئيس؛ عدا هذا اتهمت الباقين على العقيدة القديمة بأن رئيسهم السابق، رجل اسمه مهر، تلقى هدايا من خالد القسري[١]. إلا أن أتباع مقلاص تخلوا عند موته في عهد المنصور عن التعاليم التي أصدرها بشأن الوصالات. لم تستطع الطهرانية أن تصمد أيضا؛ تردد أفرادها أنفسهم على البلاط وقبلوا الدعوة إلى المائدة رغم وصية النباتية[٢].

بفضل هذه القدرة على التكيف استمروا عدة أجيال واستطاعوا الاحتفاظ بسمعتهم إلى حد ما. في عهد المأمون نسمع عن رئيس يدعى يزدانبُخت «مخلص من الله»؛ عدّل الصيغة العربية للـ *شابوهرگان*. يبدو أن أبا علي سعيد الذي تكهن في دراسة موجزة في سنة ٢٧١/ ٨٨٤ حول مدة بقاء العالم الحالي قد تبعه[٣]. لم تصب ملاحقة الكفار التي انفجرت في ظل المهدي (١٥٨/ ٧٧٥ ـ ١٦٩/ ٧٨٥) المانويين أنفسهم إصابة بليغة كما يُطرح هذا غالبا. صحيح أنه كان عليهم أن يسحبوا رؤوسهم لكنها لم تقطع[٤]. استطاعوا أن يظهروا في العلن حتى عهد المقتدر (٢٩٥/٩٠٨ ـ ٣٢٠/ ٩٣٢)[٥]. ثم مضى كل شيء إلى الوراء بسرعة.

= البند الفلسفي التاريخي {٣} ١٠، ١٩٣٤، الصفحة ٢١، الهامش ٢). هكذا أيضا منذ وقت قصير شكر، زندقة ٨٩، الهامش ٧٥ (دون الإحالة إلى شريدر). يفكر صادغي في «علاقات جنسية» (Mouvements 86) على كل تفسير أن ينطلق من أن المصطلح كان قد ورد في نص رسالة ماني (قارن ابن النديم ٤٠٠، ٤ و ٩). وهكذا فالأمر يتعلق بمسألة خلافية قديمة.

(١) ابن النديم ٣٩٨، ٤ وما بعدها، ترجمة فاجدا ١٧٧ وما بعدها؛ إضافة إلى كلوبه في: الكتاب التذكاري لروندگرين ٧٦.

(٢) المصدر السابق ٣٩٨، ١١، ترجمة فاجدا ١٧٨. قارن حول التفاصيل طاهري عراقي أيضا، زندقة ١٠٧ وما يليها و ٢٨٣.

(٣) تفاصيل أخرى لدى كلوبه، المانوية ١٤٦ وما بعدها؛ قارن أيضا لنفس المؤلف في: The Cambridge History of Iran، {٣} ٨٦١ وفي الكتاب التذكاري لروندگرين ٧٥ وما بعدها وكذلك مؤخرا في ختام النبوة ٢٣٣ وما يليها.

(٤) ولكن قارن التقرير لدى ميشائيل سيروس، تسجيل {١٢} ١، المجلد الثالث ٣ أ، حيث يرد أن ثمة مكانا اسمه بادانا ربتا عاش فيه الكثير من المانويين، دمر يومذاك.

(٥) ابن النديم ٤٠٠. الجملة ليست واضحة تماما. يترجم فالدا كلمة انجلوا بـ : "ils firent parler d'eux" (الصفحة ١٧٨)؛ من الواضح أن ماسينيون فهم الكلمة «أحرقوا» (آلام المسيح {٢١} ٤٢٩/ {١} ٣٨١).

هاجر الرئيس إلى آسيا الوسطى ثانية أصبح يعيش الآن في سمرقند، حيث كفلت الطبقة الحاكمة المسلمة الحماية للمانويين لأسباب تتعلق بالسياسة الخارجية ـ بأن اعتبرتهم «صابئة» كما يبدو واضحا[1]. في بغداد التقى ابن النديم في شبابه في عهد معز الدولة (٣٣٤/ ٩٤٥ ـ ٣٥٦/ ٩٦٧) خمسمائة منهم وحسب؛ حين ألف كتابه حوالى ٣٧٧/ ٩٨٨ لم يكن قد بقي منهم خمسة أشخاص[2].

مال تجار الكتب القديمة المسلمون إلى الاعتقاد بوجود مانويين في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام. تحدثوا في هذا السياق عن « *زنادقة* قريش» وكان رأيهم أن التأثير قد جاء من المسيحيين في الحيرة. أقدم التقارير موجود لدى ابن الكلبي (توفي في ٢٠٤/ ٨١٩؟)[3]؛ يستند إليه كما يبدو واضحا كل من محمد بن حبيب (توفي في ٢٤٥/ ٨٦٠)[4] وابن قتيبة (توفي في ٢٧٦/ ٨٨٩)[5]. بهذا لم يُقَل الكثير في الظاهر؛ تبدو جميع الأسماء التي عرفناها قد نقلت عن السيرة النبوية: أعداء محمد مثل نضر بن الحارث الذي لم يدخل الإسلام[6]. على أية حال لم يكن الأمر بالنسبة للأوضاع في العراق مهما. هنا أدهش المانويون بمدوناتهم الفاخرة المؤتلقة بالأضواء[7]. بقي ماني للشعر الفارسي المتأخر كرسام منمنمات

---

(١) مونوت في: Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire ١٣/ ١٩٧٧/ ٤١ ـ ١٣٠ Islam et religions؛ إضافة إلى هذا الفصل ب ٣.١.٢.٤ من هذا الكتاب.

(٢) الفهرست ٤٠١، ٥ وما بعدها، فاجدا ١٧٩.

(٣) حول هذا مونوت في: Revue de l'Histoire des Religions, Paris ١٨٨/ ١٩٧٥/ ٢٩ Islam et religions 33

(٤) مُحَبّر ١٦١، ٧ وما يليها.

(٥) معارف ٦٢١، ١١، ابن رستة، أعلاق ٢١٧، ٩ وما بعدها و نشوان، حور ١٣٦، ٨. بوجه عام حول هذا مونوت Penseurs ٩٤ وما يليها. استشهد شريدر بابن قتيبة في: Gnomon ٩/ ١٩٣٣/ ٣٤٤ وما بعدها وسادغي، Mouvement ١٠٨.

(٦) قارن أيضا طاهري عراقي، زندقة ٧٩ وما يليها وشكر، زندقة ٤٧١ وما يليها. المحاولة الوحيدة لتنظيم هذه الأخبار في نسق كبير مترابط قام بها ڤ. سيستون في: Mélanges Dussaud، {١} ٢٢٧ وما يليها. أنظر بصدد تفسير آخر الفصل ٢.١.٥.٧ من هذا الكتاب.

(٧) الجاحظ، الحيوان، المجلد الأول ٥٥، ـ ٥ وما يليها، ترجمة سوامي ١٤٢ وما بعدها.

في الذاكرة[١]. تلقى المرء منهم، دون وعي منه أحيانا، بعض الروايات من الهند[٢].

نشأ عن هذا مع الزمن اهتمام علمي. *الشابوهرگان* الذي يرجع إلى ماني نفسه اقتبس في صيغته العربية من قبل ابن النديم كذلك من اليعقوبي؛ ربما كان أبو عيسى الوراق والبيروني قد عرفا الكتاب كاملا. قرأ المرء عملا آخر هو كتاب العمالقة، البراغماتايا والبريسبتا[٣]. يذكر *الفهرست* إلى جانب الكتب السبعة الكبيرة ٧٧ دراسة موجزة ألفها ماني وأخلافه[٤]. عرف المرء الكثير عن الأساطير المبلبلة للمانويين؛ وقد كان العرض المفصل لدى ابن النديم هو واحد من أقدم المصادر للبحوث الحديثة عن المانوية كما هو معروف[٥]. اطلع الجاحظ على هذه المصادر واحتفظ بالانطباع بأنها لم تتضمن «لا فلسفةٌ، ولا مسألةٌ كلاميَّة . . .وجُلُّ ما فيها ذِكر النور والظلمة، وتناكُحُ الشياطين، وتسافُدُ العفاريت»[٦]. أخذ الجامعون هذه المادة؛ وفي الفترة الأخيرة وفي سياق اكتشاف مصادر جديدة دُرست عروضهم بشكل منظم[٧]. إلا أنهم ما إن سعوا إلى جدل في علم الكلام،

---

(١) حول هذا مثلا أسموسن في: Orientalistiche Literaturzeitung, Leipzig - Berlin ٨١/ ١٩٨٦/ ٤٧١ وإيران {٢} ٦٨٩ وما بعدها تحت كلمة أرجنك.

(٢) قارن بانغ، قصاص مانويون، في: Muséon ٤٤/ ١٩٣١/ ١ وما يليها؛ كذلك هيننغ في: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, London ١١/ ١٩٤٣ ـ ١٩٤٦/ ٤٦٥ وما يليها وأسموسن في: Temenos ٢/ ١٩٦٦/ ٥ وما يليها.

(٣) قارن بالتفصيل كلوبه، المانوية ١٢٣ وما يليها، كذلك ١٣٢. الآن أيضا ميشائيل هيث برودر، البيروني كمصدر لماني والمانوية (أطروحة دكتوراه، جامعة ديوك ١٩٨٢).

(٤) ٢٤٠٠، ١ وما يليها؛ حول هذا طاهري عراقي ١١٧ وما يليها. قارن بشأن الأجزاء المتبقية من كتابات ماني في وسط فارس بويس في: كتاب الجيب للدراسات الشرقية {٤} ٢، ١، الصفحة ٦٧ وما يليها و The Cambridge History of Iran، {٣} ١١٩٦ وما يليها.

(٥) جي. فلوگل، هو نفسه محقق ابن النديم وقد ترجمه إلى الألمانية (ماني، تعاليمه وكتاباته؛ لايبزك ١٨٦٢). تناولت ابن النديم أيضا أنطولوجيا أ. بولغ التي صدرت حديثا (الغنوصية {٣}: المانوية. مكتبة العالم القديم، زيوريخ ١٩٨٠) بتفصيل.

(٦) الحيوان، المجلد الأول ٥٧، ٧ وما يليها.

(٧) قارن فاجدا في: Arabica ١٣/ ١٩٦٦/ ٤ وما يليها بالارتباط بكتاب التوحيد للماتريدي مع تناول =

وهو ما يحدث معهم كثيرا، تتغير لهجتهم. كل ما يتحدثون عنه تفاصيل ميثولوجية، مأساة الإنسان الأول مثلا، ولكن السيرة الذاتية لماني نفسها تنحسر متراجعة؛ يتركز الاهتمام على نموذج المناظرة بحد ذاته، وهنا ليس ثمة ما ينبغي أن يتوقعه المرء بالمقارنة مع أوروبا، بأوغسطين مثلا، بمظهره الأخلاقي، وإنما بمسألة علم نشأة الكون[١].

كان لهذا سبب خاص. كانت المناظرات هي أول ما يجب أن يلفت نظر «موحِّد». ربما كانت الميثولوجيا فاتنة ولكن أيضا ـ في نظر مسلم ـ «مجنونة». لم تصبح أبدا خطرا على الإسلام؛ لم يكن ثمة ما كان يمكنها أن تبدأ به. وجد المانويون أنفسهم في وضع غير عادي تماما. أرادوا أن يعششوا في الإسلام بنية العودة إلى «بابل»، كما افترض نيبيرگ[٢]، كما كانوا قد فعلوا من قبل في المسيحية والبوذية. يمكن أن تكون ترجمة كتب ماني إلى العربية قد نشأت من وجهة النظر هذه. كان هذا سيتفق مع رغبة صاحب المذهب؛ كان ينبغي أن تكون الكتب مختلفة بحسب البلدان وأن يمكن تعليم دينه في كل مكان[٣]. كانت

= المتوازيات المعروفة حتى ذلك الوقت؛ مونوت، Penseurs حول القاضي عبدالجبار، خاصة كتابه المغني (الصفحة ١٥٢ وما يليها)، ولكن حول كتاب تثبيت دلائل النبوة أيضا (الصفحة ٢٧٧ وما يليها؛ مرة أخرى بصورة منفصلة في Revue de l'Histoire des Religions, Paris ١٨٣/ ١٩٧٣/ ٣ وما يليها). قارن حول الماتريدي مونوت أيضا، المصدر السابق ٣٠٣ وما بعدها وفي Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire ١٣/ ١٩٧٧/ ٣٩ وما يليها (Islam et religions ١٢٩ وما يليها)؛ استند غالب الظن على كتاب التوحيد لمحمد بن شبيب (قارن فاجدا، المصدر المذكور سابقا ٣١ و مادلونغ في: الكتاب التذكاري لشبولر ٢١٩، الهامش ٣١). يرجع القاضي عبدالجبار إلى كتاب الآراء والديانات للنوبختي (قارن مونوت، Penseurs ٥٣ وما يليها ومادلونغ مصححا في: الكتاب التذكاري لشبولر ٢١٤، الهامش ١٢). يظهر أ. آبل الوضع السابق للبحث، Les sources arabs sur le manichéisme في: Ann. Inst. Phil. Hist. Or. Slaves ١٦/ ١٩٦١ ـ ١٩٦٢/ ٣١ وما يليها.

(١) حول المصادر الجدلية قارن بوجه عام البيليوغرافيا لمونوت في: Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire ١١/ ١٩٧٢/ ٥ وما يليها؛ يمكن أن يضاف إلى هذا الآن أبو عمار عبدالكافي، موجز {١} ٢٨٤ وما يليها. عن تحديد الاتجاه لدى اوغسطين قارن ف. ديكريت، Aspects du Manichéisme dans l'Afrique Romaine (باريس ١٩٧٠).

(٢) في: ٣٤/ ١٩٣٥/ ٧٤.

(٣) اورت، ماني ١١٦ و ٧٠.

للمانوية ميول إصلاحية؛ أرادت أن تظهر لأصحاب الأديان السابقة المعنى الحقيقي والأصلي لكتبها. لكن الإسلام ظهر بنفس البرنامج بالضبط؛ ولم يكن قياسا بالمانوية أقدم منها وإنما أحدث. كانت المانوية قد نمت على شجرة السنسكريتية القديمة؛ لكن المسلمين، على الأقل في ما يتعلق بدينهم، لم يفكروا في العصور القديمة حاليا. لم تكد توجد ميثولوجيا في شبه الجزيرة العربية؛ اعتبرت منذ ظهور محمد شركا فاضمحلت تماما.

لذلك ليست لدينا سوى وثائق قليلة عن كون المانويين قد تجرأوا على الخطوة الثانية وحاولوا أن يظهروا تحت غطاء الإسلام.

عثر هيننغ على أجزاء من مخطوطة لقصيدة فارسية مكتوبة محفوظة في برلين ذات مضمون مانوي واضح ضمنت عبارات إسلامية كثيرة[١]. يروي البيروني أن المانويين «يستخدمون» «انجيل السبعين» المزور، والذي كتب بحسب ملاحظة المدخل بإملاء من سلمان الفارسي؛ يبدو من هذا أنه كان مخصصا لأسماع شيعية[٢]. لكن الوثيقتين تتعلقان بشرق ايران ولا تكفيان كدليل على استمرار تطور عربي إسلامي خاص «للنظام المانوي»[٣]. لم يحدث تكيف مذهبي أو نشاط هدام في العراق على الأقل، وإلا لكان هذا في مركز السلطة مميتا. أشخاص مثل المقلاصي يزدانبخت الذين ظهروا في البلاط، يمكن أن يكونوا قد نجوا لأنهم اعترفوا بالذات باختلافهم عن الإسلام واستطاعوا أن يتمتعوا بحمايته مثلهم مثل أهل الكتاب المعترف بهم[٤].

٢ . ١ . ٥ . ٣ الزندقة كظاهرة اجتماعية ودينية

لا تفسر ظاهرة الزندقة من خلال الرسالة المانوية بل من خلال كون مسلمين معينين، مثقفين في الدرجة الأولى، اكتشفوا في الفكر المانوي أشياء لم يستطع

---

(١) قارن مقالته في: A Locust's Leg الكتاب التذكاري لتقي زادة ٩٨ وما يليها.

(٢) آثار ٢٣، ١٢ وما يليها. إلا أن العنوان يُظهر أن للكتاب في الأصل مسحة مسيحية.

(٣) قارن عنوان محاضرة شيدر في: محاضرات ڤاربورغ التوراتية {٤} (لايبزك ١٩٢٧).

(٤) قارن بهذا الصدد القصة لدى ابن النديم ٤٠١ وما يليها، فاجدا ١٨٢ . بوجه عام كلوبه، المانوية ١٤٨ وما يليها.

الإسلام يومذاك أن يقدمها لهم. ربما يكون بعضهم داخلا جديدا في الدين، أتى معه بالاستعداد الموروث. نبه ت. ناگل إلى موضع مهم لدى جهشياري يشير إلى أن الكتاب في خراسان في عهد نصر بن سيار، والذين كانوا حتى ذلك الوقت زرادشتيين، قد أرغموا على الدخول في الإسلام إذا ما أرادوا البقاء في وظائفهم[١]. حدث هذا في عام ١٢٤/ ٧٤٢ بأمر من يوسف بن عمر الثقفي الذي كان يومذاك حاكما على العراق. كان قد حل محل خالد القسري وبغض النظر عن العداء الشخصي الذي فرقه عن هذا، واضح أنه ألغى سياسته إزاء غير المسلمين أيضا. لا بد أن يكون هذا قد شمل المانويين في العراق أيضا. حين تحولوا إلى الإسلام أصبحوا زنادقة.

مع ذلك لا يكمن في هذا المفتاح لكل شيء. الحاسم هو ما تبيناه سابقا لدى الجامعين: فهمت المانوية بالدرجة الأولى كنظام عن نشأة الكون. ظهرت في العراق بأحقية في علوم الطبيعة تقريبا؛ قدم تصور وجود مبدأين «يختلطان» مع بعضهما فينشأ كل شيء عنهما، نموذجا لتفسير العالم لم يوجد يومذاك ما يفوقه عقلانية[٢]. كان هذا المظهر قد ثُبِّت بمعنى ما في كتب ماني. تجيب الكفالايا الناس على الأسئلة الفيزياوية بصورة تعتمد على العلم[٣]؛ ربما تضمن *كتاب العمالقة* جدلا حول العناصر الخمسة[٤]. ينبغي للروح القدس أن يعلم يسوع الشاب كل شيء؛ هذا ما ورد، كان العلم قد أدخل بذلك في العقيدة[٥]. ولكن هذه البداية ازدهرت ازدهارا كبيرا خلال هذا الوقت. يبدو أن الفيلسوف الكندي

---

(١) الوزراء والكتاب ٦٧، ٣ وما يليها؛ إضافة إلى هذا ناگل، الرشاد ٣١٢ وما بعدها.

(٢) قارن بهذا الشأن كولبه، تكيف المانوية مع الإسلام، في: مجلة الجمعية الألمانية الشرقية ١٠٩/ ١٩٥٩/ ٨٢ وما يليها، خاصة ٨٨ وما يليها. لا ترتبط بهذا مسألة ما إذا كان كولبه على حق في افتراضه أن أبا عيسى الوراق حين يتكلم «مانوي جاء من الإسلام» أم أنه أقرب إلى جامع يتسم بالموضوعية. قارن حول هذا الفصل ت ٨.٢.١.

(٣) بوليغ، الغرائب والحقيقة ٢٥٤.

(٤) اورت، ماني ١٠٨.

(٥) كليما، ماني ٤٥١ وما بعدها.

الذي هاجم المانويين في عدة كتب[1] قد بدأ بهذا خاصة؛ نعرف أنه اختلف معهم في قضايا فلكية[2]. لقد فكر «المتناظرون» في نشوء الجنين في رحم الأم باهتمام أيضا[3]؛ كانت المشكلة قد أثيرت في الإسلام من خلال القرآن وتوبعت في مناقشات القدرية بشكل مستفيض[4]. لكن «الكفار» كرسوا كامل اهتمامهم «للخلط». لم يفسر بهذا نشوء العالم وحده؛ بل استطاع المرء أيضا أن يعمل في الكيمياء أو يسند نظام السوائل الأربعة للطب[5].

تبدو الزندقة ظاهرة اندماج بالدرجة الأولى. لم يتضح إن كان المانويون قد أعطوها الدفعة أو أنهم سربوها إلى الإسلام. لا نستطيع أن ندعم بالوثائق حتى كونهم مهتمين بمثل هذا التأثير بشكل عام[6]. من جهة أخرى طور الزنادقة أفكارهم أمام خلفية ثقافية تمتد أبعد كثيرا من المانوية. ولم يكن لديهم شعور بأنهم على تناقض مع القرآن. ما دام المبدءان يخضعان لله، كما ادعت هذا السرفانية من قبل، فإن هذا ينسجم مع روح القرآن؛ بدأت سورة الأنعام بالكلمات: «الْحَمْدُ لله الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ»[7]. صحيح أن العالم خلق حسبب المانوية كما عرفها المسلمون ـ من قِبَل ملاك ومن مادة موجودة سابقا[8]؛ لكن كان من السهل استبدال الملاك، ولم يكن

---

(١) مكارثي، التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب، رقم ١٤٨ وما بعدها و٢٥١ وما بعدها.

(٢) المصدر السابق رقم ١٠٥.

(٣) المسعودي، مروج {٣} ٤٣٥ وما يليها، {٢} ٣٥٦ ١٣٢٣.

(٤) فان ايس، بين الحديث وعلم الكلام ١ وما يليها.

(٥) البطن هو عالم الخلط حسب نموذج العالم المصغر، الذي يؤيده ابن محب للعلم في دراسة مزدكية موجزة (ترجمة يونكر ٥٤ و ٥٧). يفيد هذا النص بالمناسبة أن الزرادشتيين افترضوا مثل المانويين أن دينهم متبصر من خلال المعرفة والتجربة على العكس من العقائد الأخرى ولذلك فهو متفق مع مبادئ العلم. (المصدر السابق ٤٤).

(٦) هكذا أيضا كوليه، المانوية ١٤٥.

(٧) من المعروف أن ماني معتمد على الفقه السرفاني (فيدنغرين، أديان ايران ٢٩٩؛ بوليغ، الخوارق والحقيقة ٢٠٥ وما بعدها).

(٨) ابن النديم ٣٩٤، ٤.

الخلق من لا شيء قد أصبح موضوعا للخلاف. ولكن حتى لو ساوى المرء بين واحد من المبادئ والله ووقع بذلك في ثنائية حقا - ألم يرد في القرآن في موضع بارز أن الله «نور السماء والأرض»؟ ما الذي يمنع من أن يفهم هذا على أنه يخترق السماء والأرض كنور، و«يختلط» بهما؟[1]

فضلا عن هذا لم يتحدث المانويون وحدهم عن «الاختلاط». لقد أدخل المرء الزرادشتيين في الموضوع؛ نجد في كتبهم أيضا في سياق نظرية العناصر مصطلح Gumēčišn أو āmēčišn الذي يطلقونه على حالة الاختلاط لعالمنا الحاضر[2]. لكننا نستطيع هنا أن نترك ذلك جانبا. فلم يكد المرء يختلط بهم في العراق؛ كانوا قد اختفوا بعد ظهور الإسلام بوقت قصير[3]. فضلا عن هذا لا نعرف ما إذا كانوا قد أخذوا هذا النموذج لاحقا؛ فقد قدم الدليل على هذا في بُندهشين أولا[4]. أهم كثيرا هم «المتناظرون» الذين كان للمسلمين اتصالات وثيقة بهم ولم يبدوا لهم وثنيين أبدا لأنهم كانوا قريبين من المسيحيين: المارقيونيون والديصانيون خاصة، أتباع برديصان البعيدون. كان المرء لا يزال يعرف كم كانوا متجذرين في الماضي: بارديسانس كما يقول ابن النديم «كان يدعى ديصان نسبة إلى النهر الذي ولد قريبا منه وقد سبق ماني»؛ «لكن الماركيونيين جاءوا قبل الديصانية»[5].

---

(١) الآية ٣٥ من سورة النور؛ حول هذا مونوت، Penseurs ٩٢ وما بعدها.

(٢) نيبيرغ في: Journal Asiatique, Paris ٢١٩/ ١٩٣١/ ٢٩ وبايلي، مشكلات زرادشتية ٨٨ وما بعدها؛ وكذلك ڤيدنغرين، أديان ايران ٣٠٣ وما بعدها، الذي يعتبر المصطلح ذا أصل سرفاني (المصدر السابق ٢١٨).

(٣) قارن، موروني في: ايران ١٤/ ١٩٧٦/ ٥٣ وما بعدها. حول المناقشات النظرية مع المزدكية قارن مونوت، Penseurs ٨٨ وما يليها و ١٣٧ وما يليها؛ حول التأثير الأدبي لنفس المؤلف في: Islamochristiana ٣/ ١٩٧٧/ ٨٥ وما يليها (Islam et religions ٨٣ وما يليها). حول السرفانية استنادا إلى المصادر الإسلامية نفس المؤلف في: Journal Asiatique, Paris ١٩٨٠، الصفحة ٢٣٣ وما يليها (المصدر السابق ١٧١ وما يليها).

(٤) قارن بهذا الصدد ك. كوليه، النظرية اليونانية والسنسكريتية والايرانية حول الخليط الكوني في: Orientalia Suecana ٢٧ ـ ٢٨/ ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩/ ١٣٢ وما يليها. إنه يعترض على تحديد التأريخ المبكر ويستخلص الأفكار عن الزرادشتية من النظامين المانوي والسيتياني.

(٥) الفهرست ٤٠٢، ٧ و ١٨.

٢ . ١ . ٥ . ٤ الديصانية

كان برديصان قد عاش في أديسا بالفعل، «كابن» لذلك الديصان الذي شطف المدينة بالماء وأغرقها بين حين وآخر؛ كان المرء قد قدم أطفالا لإله النهر قديما. توفي سنة ٢٢٢، حين كان ماني قد بلغ لتوه السادسة[١]. انتبه هذا إليه؛ يتضمن «كتاب الأسرار» ردًا يدحض الديصانية[٢]. إلى أي حد كان معتمدا عليه هو أمر مختلف عليه[٣]؛ ولكن ليس ثمة شك في أن ماني لم يسترشد بالكنيسة الكبرى للمسيحية وإنما بمارقيون وكذلك ببرديصان[٤]. تحدثت الكنيسة الكبيرة بعد قرن ونصف تقريبا ضده، مع افريم سيروس (٣٠٦ ـ ٣٧٣)؛ استخدم هذا بأناشيده وسائل تعبير جدلية قائمة على علم الكلام ضده، أول من أعطى لبرديصان نفسه شكله في سوريا[٥]. عاشت مدرسته في أديسا حتى أواخر القرن السابع أو اوائل القرن الثامن؛ يروي يعقوب من أديسا (توفي سنة ٧٠٨) عن مناظرة بين صابئي من حران، الذي كان يمثل قدرية فلكية، وديصاني أيد حرية الإرادة[٦]. يصف أبو قرى، بيشوب حران، مذهبهم الذي توجد فيه لدى المسلمين أيضا ارتباطات معتادة مع مذهب المارقيونيين والمانويين[٧]. عاشوا في جنوب بابل كما يخبرنا

---

(١) قارن حوله بوجه عام دراسة هـ. جي. ف. دريجفرس، برديصان أديسا (اسن ١٩٦٦). أصل الاسم مختلف عليه؛ لقد شغل المرء ذهنه بهذا يومذاك (قارن سكجيرفو في ايران {٣} ٧٨١ أ).

(٢) الفهرست ٣٩٩، ـ ١٠ وما يليها. حول هذا فلوگل، ماني ٣٥٦ وما بعدها؛ جزء منه لدى البيروني، آثار ٢٧، ١٢ وما يليها/ ترجمة ساشاو {١} ٥٤ وما بعدها؛ تناوله دريجفرس ٢٠٤ وما بعدها.

(٣) قارن الموقف المعارض لدريجفرس، ماني وبرديصان في: Mélanges Puech (باريس ١٩٧٤)، الصفحة ٤٥٩ وما يليها و ب. ايلرس ـ ألاند، ماني وبرديصان ـ حول تطور النظام المانوي، في: السنسكريتية في المنطقة الثقافية السورية الفارسية (گوتنغن ١٩٧٥)، الصفحة ١٢٣ وما يليها.

(٤) بولنغ، الألغاز والحقيقة ٢٠٨ وما بعدها.

(٥) قارن اي. بيك، برديصان ومدرسته قرب أفريم، في: Muséon ٩١/١٩٧٨/ ٢٧١ وما يليها؛ إضافة إلى هذا تارديو منتقدا في: دراسات ايرانية، ملحق ٢/ ١٩٧٩، تجريد ١٧.

(٦) Hexaemeron, طبعة شابوت ٦١ ب، ٣ وما يليها، ترجمة فاشالده ٤٩. إضافة إلى هذا دريجفرس، برديصان ١٩٥؛ كذلك أيضا سيغال، أديسا ٣٦. ينطلق دريجفرس من كون ذلك حدثا معاصرا (المصدر السابق ٢٢٨)؛ لم يرد هذا في المصدر بوضوح، ولكن يبدو أنه كان شرطا بالفعل.

(٧) ميمر في وجود الخالق ٢٠٩، ـ ٧ وما يليها، {٧} ٦٢ وما يليها؛ إضافة إلى هذا ترجمة گراف الألمانية، دراسة حول الدين الحقيقي ٣٠ وما قبلها.

ابن النديم، سابقا في الأهوار عند أسافل نهر الفرات، في ما يسمى البطائح؛ كانوا منتشرين في خراسان والصين أيضا. ولم تكن لديهم لا كنائس ولا بيوت اجتماعات[(١)]. لم تكن المسافة من البطائح إلى الكوفة ولا إلى البصرة بعيدة. جرت هناك مناقشات كثيرة معهم نلمس صداها في المصادر خاصة لدى الجاحظ وفي كتاب الانتصار للخياط[(٢)].

المسألة هي فقط، من يتناقش مع المسلمين. ليس الناس من منطقة الأهوار بالضرورة؛ فلم يكترث بهؤلاء أهل المدينة المتغطرسون غالب الظن. اختلط المثقفون بالمثقفين فقط؛ ولكن فضلا عن هذا لم يرتقِ الديصانيون في السلم الاجتماعي إلا من خلال هروبهم من الريف إلى المدن الكبيرة. هكذا نشأت الحاجة أولا إلى أن يقدموا كتب برديصان بالعربية. يذكر ابن النديم ثلاثة منهم: «كتاب النور والظلمة»، «كتاب روحانية الحق» و «كتاب المتحرك والجماد»، ويضيف أن رؤساء المدارس أيضا ألفوا كتبا، «لكن هذه لم تصلنا»[(٣)]. الممتع أن الكتب الثلاثة لم ترد في الرواية السورية. يبدو أنها ترجمت من البهلوية؛ ربما استخدم المرء ابن المقفع بالإجمال[(٤)]. وهكذا فإن الأمر يتعلق بمصدر مشكوك في صحته. لا يزال ما قاله الغزالي حول ذلك مُهمًّا: لو لم تصل أعمال الديصانيين وكذلك المارقيونيين والمانويين من خلال المتكلمين المسيحيين والأطباء والفلكيين إلى المسلمين لبقيت نائمة لدى مالكيها دهرا دون أن ينتبه إليها أحد[(٥)]. وهكذا لم يكن ثمة تحفظ على الاحتكاك بطائفة دينية كما يبدو واضحا،

---

(١) الفهرست ٤٠٢، ١٤ وما بعدها. اجتمعوا بحسب أفريم في الكهوف (دريجفرس ١٦٢). لم يكن في المعابد المانوية أيضا لا مذبح ولا صليب ولم يكن لها أيضا أبراج كتلك التي للكنائس (قارن آبل في: Mélanges Crozet الجزء الأول ٣٧.

(٢) حول هذا بتفصيل أكبر في الفصل ت ٣.٢.٢.٢.١.٣ و ٣.٢.٢.٢.١.٣.

(٣) الفهرست ٤٠٢، ١٥ وما بعدها.

(٤) أنظر الفصل ب ٤.١.٢.٢.

(٥) رد على النصارى في: رسائل {٣} ٣٢٠ وما يليها، ترجمة ألوشه ١٣٧.

كما هو الحال مع محيط ثقافي. ظهرت ملامح هذا، كما يسجل الجاحظ ثانية، من خلال مفردات معينة أغضبت «الكفار» واستخدمت من قبل المتكلمين وحدهم؛ ضمن هذه الكلمات بالطبع «خليط» و «نور» و «ظلمة»، ولكن اشتقاقات مجردة أيضا مثل *وجدان* و *بطلان*[١]. كان الموقف من هذا مسألة مزاج وظروف سياسية. يمكن للديصاني أن يكون «كافرا»؛ ولكن نظر المرء إليه أحيانا أيضا على أنه ممثل لنظام معين فقط. ذكر الديصانيون بالنسبة لمصر في النصف الثاني من القرن الثالث/التاسع في محيط ابن طولون ـ ربما بهذا المعنى المحدود[٢]. يتحدث عن برديصان أيضا كتاب سير الخليقة، الذي نسب إلى أبولونيوس من تيانا والذي ربما كتب في مصر[٣]. كيف تغير مذهب برديصان خلال هذه القرون الطويلة فهو من شأن المتخصصين. حجبت بعض النقاط في الرواية العربية ببساطة. إنها لا تقدم شيئا عن حياة مؤسس المدرسة؛ وهكذا فإن المثقفين الديصانيين، على خلاف المانويين، لم يحاولوا أن ينشروا أسطورة عن المؤسس بين الناس. لا نسمع كلمة واحدة عن الطريقة التي وفق بها برديصان بين القضاء المحتوم وحرية التصرف البشرية[٤] ـ يلفت الانتباه على أية حال نظرا لواقع أن الديصاني اعتبر عند يعقوب من أديسا من قبل مدافعا عن حرية الإرادة وأن المتكلمين المسلمين عانوا من

---

(١) الحيوان {٣} ٣٦٦، ٥ وما يليها.

(٢) المسعودي، مروج {٢} ٣٩١، ٥ وما يليها/ {٢} ٨٣ ٨٠٣.

(٣) سر ٩٠، ١١ و ٩٢، ٣ وما يليها؛ يظهر برديصان هنا كديصان. حول هذا فايسر، «الكتاب حول سر الخليقة» ٨٧. إلا أن فايسر يفترض أن المؤلف لا يقتبس بشكل دقيق ويستند في هذا إلى دارسي الزندقة اليونانيين (المصدر السابق ٥٣) إنه بالفعل غير مطلع جيدا. لكن من المحتمل أن الفرضية تنطلق من ظروف خطأ. إذا كانت المعلومات لا تستند إلى رواية أدبية وإنما إلى اتصالات أخرى (ليس بالضرورة مع الديصانيين أنفسهم) فلا يتعلق الأمر بالمقارنة مع برديصان، كما يحدث هذا في الصفحة ١٧٠ والصفحة التالية، وإنما بالرواية العربية. أنظر حول موطن الأحاديث غير الموثوق بها الفصل ب ٥.

(٤) حول هذا دريجفرس ٨٥ وما يليها؛ كذلك بوليغ، ألغاز وحقائق ٢١١. عولج الموضوع بتفصيل في دراسة ت. جانسمه، Natuur, lot en vrijheid (Wageningen 1969 = Cahiers bij het Nederlands Theologisch Tijdschrift, nr 6) حول هذا المناقشة في Nieuw Theologisch Tijdschrift, Haarlem ٢٤/١٩٦٩ ـ ١٩٧٠ / ٨٩ وما يليها و ٢٥٦ وما يليها.

المشكلة. يلفت الانتباه أخيرا مدى العلاقة الوثيقة بين اللاهوت والكونية، الموجودة لدى برديصان وماني، والتي فككت مكوناتها لدى العرب لصالح الأخيرة. لا شك أن الكونية طبعت لدى مؤسس المدرسة بطابع خاص. وضع برديصان العناصر الأربعة بين النور والظلمة. إنها، كما يرى اختلطت بالصفة، وقد أعيد ترتيبها من خلال «كلمة الأفكار» mêmrā de - tar'ītā. تملك العناصر من وجهة نظره بنيةً ذرية؛ لكل منها لون خاص به ورائحة ومذاق وشكل وايقاع أيضا ـ أي خواص تناسب الحواس الخمس. هذه النوعيات يمكن أن تتبادل بينها ولذلك ينبغي تصورها كأجسام. بالمناسبة كل شيء جسم وإن كان هذا بدرجات مختلفة. ربما يكون هذا قد خدم مصالح الخيميائيين كأساس؛ إلى جانب التأثير الرواقي الذي فكر فيه المرء على الدوام، لا بد للمرء أن يضع في حسابه أيضا تأثير الكيمياء القديمة المعتنى بها في حران[١]. حين وقعت مدرسة برديصان تحت تأثير المانوية كسبت هذه الصفات الكونية اهتماما كبيرا بعد أن كانت في البداية عنصرا بين عناصر كثيرة وحسب.

لا نستطيع هنا أن نستعرض روايات الجامعين العرب بالتفصيل. وهذا ليس ضروريا أيضا فالنصوص الأساسية متوفرة ترجمتها جميعا. مثلما في المانوية نستطيع هنا أيضا أن نرجع إلى أعمال فاجدا ومونوت[٢]. أخيرا أضاء مادلونغ

---

(١) قارن بشأن التفاصيل دريجفرس، برديصان ١٣٦ وما بعدها و٢١٩ وما بعدها؛ أنظر حول الكيمياء القديمة نفس المؤلف في: Jaarbericht - Ex Oriente Lux ٢١/١٩٦٩ ـ ١٩٧٠/ ١٩٧ وما يليها. حول نظرية العناصر أيضا جانسمه في: في ذكرى ج. خوري سركيس ٩٣ وما يليها وكروزه في: Orientalia Christiana ٧١/ ١٩٨٧ ٢٤ وما يليها (مع النصوص موضوع البحث). حول حران أنظر الفصل ب ٢.٤.١.

(٢) فاجدا في: Arabica ١٣/ ١٩٦٦/ ٢٣ وما يليها (عن الماتريدي، مع ذكر جميع المتوازيات المهمة). مونوت عن القاضي عبدالجبار في: Penseurs ١٦٥ وما يليها (كان فاجدا قد تناول هذا من قبل في: Arabica ١٢٢ وما بعدها). و ٢٣٨ وما بعدها (نقض)؛ بوجه عام أيضا ٧١ وما يليها. قارن إلى جانب هذا إيفانوف، The alleged Founder of Ismailism ٨٦ وما يليها وابن القداح ٧٥ وما يليها؛ دريجفرس ١٢٢ والصفحة التالية. لم يسجل حتى هذا الوقت دحض الديصانية لأبي عمار عبد الكافي، موجز {١} ٢٩١ وما يليها. إلا أنه تمرين مدرسي خالص ولا يأتي بجديد من حيث المضمون.

مقتبسا مفصلا من أقدم مصدر في الوقت الحاضر، من *كتاب المقالات* لأبي عيسى الوراق الذي استخدم وفي ما عدا هذا دائما بصورة غير مباشرة ومختصرة ـ مثل كتاب آخر لنفس المؤلف، *كتاب اقتصاص مذاهب أصحاب الاثنين* ـ ، وفي الغالب مأخوذا عن *كتاب الآراء والديانات* للنوبختي. يخمن مادلونغ أن أبا عيسى لم يكن قد «اطلع على دين برديصان من مصادره الأولى»، وإنما من «تقارير عن مناقشات علماء *الكلام* المسلمين»، من المتناظرين من الفترة المبكرة من العصر العباسي[1]. هذا يتفق مع ما قلناه سابقا: لا يتحدث أبو عيسى عن جماعة دينية وإنما عن ممثلي نظام كوني قائم على الثنوية. يكفي لأغراضنا أن ننقل مقالته هنا دون تعليق[2]:

«مذهب الديصانيين: يتفق ما يخبرنا به أبو عيسى الوراق عن تعليماتهم مع المانويين غالبا. إلا أنهم يختلفون عنهم في بعض الأشياء. يرجع إليهم القول بأن الظلام ميت جاهل عاجز جماد موات لا فعل له ولا تمييز، وأفعاله متوقفة على الطبيعة. والنور حي عالم قادر حساس دراك ومنه تكون الحركة والحياة. وهم يبرهنون على هذا بأن الظلمة هي ضد النور ولا بد أن تكون خواصها معاكسة لخواص النور . . . »

يرجع إليهم فضلا عن هذا القول بأن النور من جنس واحد وكذلك الظلمة، وأن للنور إدراك متفق فسمعه هو بصره وسائر حواسه شيء واحد، الأسماء وحدها مختلفة لاختلاف التركيب واختلاف المزاج وبسبب اختلاف ملاقاة الظلمة له عند الاختلاط. يقولون إن اللون متطابق مع الذوق ومع الشم، مع السمع والمجسة لكنها تدرك كلون لأن الظلمة مختلطة بها بشكل معين. الشيء نفسه ينطبق على الذوق وغيره.

يقولون هذا فقط ليؤكدوا مذهبهم بأن كلًّا منهما من جنس مختلف. إنهم

---

(١) في الكتاب التذكاري لشبولر ٢١٠ وما يليها، هناك في الصفحة ٢١٤. تضمن كتاب المعتمَد للمعتزلي الملاحمي هذه الفقرة.

(٢) أعتمدُ هنا ترجمة مادلونغ (الصفحة ٢١٢ وما يليها). المصدر العربي غير متيسر لي.

يبرهنون على هذا بأن جنسا يمكن أن يتنوع باختلاطه أو دخول عنصر غريب فيه. ولأن النور وكذلك الظلمة كانا قبل الاختلاط خاليين كل من الآخر فلا بد أن يكون كل منهما من جنس واحد. فضلا عن هذا ينشأ الاختلاف بين الأشياء المتضادة فقط. وحيث لا يوجد تضاد يجب أن يعم التطابق. كذلك البرهان على فرضيتهم أن سمع النور مطابق لبصره وأن اللون مطابق للذوق كما أخبرنا عنهما. وزعموا أن النور بياض كله وأن الظلام سواد كله وزعموا أن النور لم يزل يلقى الظلمة بأسفل صفحة منه وأن الظلمة لم تزل تلقاه بأعلى صفحة منها.

واختلفوا في المزاج والخلاص: فزعم بعضهم أن النور داخل الظلمة والظلمة تلقاه بخشونة وغلظ فتأذى بها وأحب أن يرققها ويلينها ثم يتخلص منها وليس ذلك لاختلاف جنسهما ولكن كما أن المنشار جنسه حديد وصفحته لينة وأسنانه خشنة فاللين في النور والخشونة في الظلمة وهما جنس واحد فتلطف النور بلينه حتى يدخل فما أمكنه إلا بتلك الخشونة فلا يتصور الوصول إلى كمال وجود إلا بلين وخشونة.

وقال بعضهم: إن النور إنما دخل أجزاء الظلمة اختيارا ليصلحها ويستخرج منها أجزاء صالحة لعالمه فلما دخل تشبثت به زمانا فصار يفعل الجور والقبيح اضطرارا لا اختيارا ولو أفرد في عالم ما كان يحصل منه إلا الخير المحض والحسن البحت.

وقال بعضهم: بل الظلام لما احتال حتى تشبث بالنور من أسفل صفحته فاجتهد النور حتى يتخلص منه ويدفعه عن نفسه فاعتمد عليه فلجج فيه وذلك بمنزلة الإنسان الذي يريد الخروج من وحل وقع فيه فيعتمد على رجله ليخرج فيزداد لجوجا فيه.

فاحتاج النور إلى زمان ليعالج التخلص منه والتفرد بعالمه.

«وقارنوا هذا برجل يقابل أسدا وهو مرغم على رده. ليست الحكمة أن يلقي بنفسه عليه أو يواجهه حيث تبرز أنيابه ومخالبه، إنما الحكمة أن يواجهه في المواضع اللينة الأقل خطرا. يعارضهم الآخرون ويقولون إن الحكمة ورَدَّ الشر لا

يكونان في نية النور أن يدخل الظلمة بمعرفته، فتحيط به حين يدخلها من كل جوانبه، ويصبح شرها عظيما. قارنوا هذا بشخص توجد إلى جانبه رمة يؤذيه نتنها. لا تكون الحكمة لدفع الضرر أن يدخل الرمة ثم يحاول أن يخرج منها وإنما أن يبعدها عنه ما استطاع. وإذا تعلق به شيء منها يحاول أن يتخلص منه».

٢. ١. ٥. ٥ المرقيونيون

يسلمنا مقال مادلونغ تقرير أبي عيسى عن المرقيونيين. وهذا أهم من ذلك حول الديصانية؛ فهنا لا يتحدث أبو عيسى نقلا عن آخرين وإنما ينقل إلى جانب ذلك معلومات سمعها بنفسه من ممثلي الطائفة. لا نعرف من أين أتى هؤلاء أو أين التقى بهم. لكنه وجد نفسه على أية حال في مواجهة روايتين مختلفتين لا يمكن أن تتوازنا في مواجهة بعضهما. كان المرقيونيون نساكا؛ هذا أسهل ما يتعرف المرء به عليهم[١]. لكنهم علقوا أهمية على أن يبقوا مسيحيين؛ حير هذا المسلمين. «تستروا وراء المسيحية» كما يقول ابن النديم[٢]. كان المسيحيون الذين ذكروا في مخطوطات كارتر مرقيونيين غالب الظن؛ سجل بقية المسيحيين هناك تحت اسم «نصارى»[٣]. بقوا في ايران أيضا أطول من غيرهم؛ عرف ابن النديم أن الكثيرين منهم عاشوا في خراسان[٤]. يذكر محمد بن محمود النيسابوري في كتابه *تفسيري بصائري يميني*، حين يتناول المسيحيين بالحديث، إلى جانب النسطوريين واليعاقبة والملكيين الذين مثلوا المسيحية بالنسبة للمسلمين دائما في ثلاثية هيدروغرافية، المرقوسيان الذين «يعتبرون يسوع كإله ثالث»[٥].

---

(١) فووبوس، تأريخ التنسك {١} ٤٥ وما يليها؛ تريمنغهام، المسيحية بين العرب ١٤٢ وما بعدها؛ كذلك موروني، العراق ٤٠٢ وما بعدها.

(٢) الفهرست ٤٠٢ وما بعدها.

(٣) هكذا أسموسن في: The Cambridge History of Iran، {٣} ٩٣٠ من فرضية لدى ميناسك.

(٤) الفهرست، المكان السابق. قارن حول الفترة الأسبق گيرو في: هيندريك وهودجسن، ناج حمادي ٢٩٠. بوجه عام ليو، المانوية ٣٨ وما بعدها.

(٥) {١} ٣١٩، ١١؛ هكذا أيضا في التفسير الذي لا يحمل اسم مؤلف، المتحف البريطاني، الشرق =

يدعي البيروني أن لديهم مثل الديصانيين إنجيلا خاصا بهم يخرج في بعض أجزائه عن الأربعة المألوفة[1].

انفتحوا في بلاد ما بين النهرين مثل الديصانيين في فترة ما قبل الإسلام تحت تأثير الثنوية المانوية[2]. وهكذا تعرف عليهم المتكلمون المسلمون هناك غالب الظن؛ يعاملهم تيودور أبو قرى كحقيقة حية[3]. وعلى العكس لم يحدث في الشرق هذا التغير في التوجه؛ لم تكن المانوية هناك قريبة إليهم لأنها نفسها لم تتكيف مع المسيحية كثيرا[4]. لذلك حافظوا هناك على خصائصهم الأصلية بشكل أفضل، ولذلك تتألف مقالة أبي عيسى من قسمين: قسم «مرقيوني قديم» من تقليد شرقي يتلامس في أشياء كثيرة مع المصادر المسيحية القديمة، وقسم « مرقيوني حديث» يستشهد فيه أبو عيسى بالمتكلمين حوله والذي يتضمن بشكل جوهري ما عرفناه حتى الآن من الجامعين المسلمين.

١ . مذهب المرقيونيين: يعتقدون بأن الله، العلي، هو حقيقة لا يستطيع أحد أن يرفضها أو يدحضها. يعلّمون أيضا أن الشيطان موجود، ولكن دون أمر من الله العلي، يقولون إن بينهما ثمة ثالث، في الوسط، أدنى من الله وأعلى من الشيطان، مسالم في طبيعته، رفيق ورؤوف. وقف الشيطان ضده وظلمه واختلط به. ثم بنى العالم من هذا الخليط. لكنه اختلط به ليستفيد من *فعله*، فيتحول شره إلى خير وموته إلى حياة وشدته إلى رأفة *وليتطبب به*.

= ٦٥٧٣، طبعة متيني ٥٠، ١٢ وما بعدها، ولكن هنا من غير اسم. لا يمكن أن تكون له لهذا السبب حقيقة تأريخية، فقد كان الاسم تالفا. ولكن قد تكون الصيغة الخطأ مرقوسيان (بدلا من مرقيونيان) قد نشأت عن خطأ لاحق في القراءة ببساطة.

(١) آثار ٢٣، ٩ وما بعدها، ترجمة ساشاو ٢٧. مثله أيضا ابن النديم ٤٠٢، ـ ٥، الذي يذكر إلى جانب هذا كتابا آخر، «يسجلون فيه ديانتهم».

(٢) قارن بشأن ايمانهم بـ «إلهين» اي. بيك، Die Hyle bei Markion nach Ephrem, في: Orientalia Christiana Periodica; Rom ٤٤/١٩٧٨/ ٥ وما يليها.

(٣) ميمر في وجود الخالق ٢٠٨ وما يليها.

(٤) هكذا بحسب تخمين مونوت، Penseurs ٦٩.

ثم وضع قواه وهمومه في العالم ليوجهه ويحكمه. تنتمي إلى قواه أبراج الحيوان الإثنا عشر، والكواكب السبعة والشمس والقمر وغيرها. هذه هي أرواح الشيطان. كل ما في العالم من أحياء متناقضة، يفترس بعضها بعضا، وكل قذارة مصدرها الشيطان. ما كان العلي الأعلى ليخلق هذا أبدا. بل إن صانعها هو الشيطان، الملوث، القذر. تحكم قوته العالم وتوجهه. إنه صانع الأشجار المثمرة وغير المثمرة ويقرر رزق الأرض من خلال الفصول الأربعة. يغير نور الوقت في ليل ونهار. يوزع هذه الثروة على جيوشه؛ لذلك يسود بينهم حسد متبادل، ويعتدي أحدهم على ما لدى الآخر. ينشأ بينهم فساد وخوف بسبب رسل كذابين إليهم وأديان مخربة. كل هذا ينتمي إلى رغبات الشيطان[1] وإلى قواه.

ولكن لا يمكن أن يكون صحيحا أن لا يكون للأشياء موجه كما يرى *أهل الدهر*، فموجه العالم أظهر وأوضح من أن يجعل الشك في الدليل عليه ممكنا. لكن أن يكون العلي الأعلى كما يقول المعترفون بوحدة الله، خلق هذه الأشياء من لا شيء، فهذا ليس في قدرته، والإتيان بالشر ليست من صفات الحكيم. وأخيرا أن يكون صانع البشر والحيوانات شيطانا وخالق بقية العالم الرحمن الرحيم كما يقول أهل الثنوية، لا يمكن أن يكون صحيحا أيضا، فحين تتسبب الحيوانات بالموت والهول، يفعل ذلك أيضا الحار من خلال حرارته والبارد من خلال برودته الجليدية. الماء يُغرق، الحجر يصيب، الحديد يقطع والنار تحرق. بل أن هذا العالم يوجهه واحد، توجيهه دائم، خصائصه تتطابق في الرداءة وتريد الشر.

حين رأى العلي الأعلى هذا شعر بالإشفاق على الأوسط الرفيق الذي كان سجينا في يد الشيطان. لكنه لم يرد أن يقاتله ويتلوث بقذارته. لهذا أرسل

---

(١) ترد *السطنة* بخط اليد ربما مقابل ساطانا السورية.

روحا من عنده وسيّحه في هذا العالم[1]. هذا هو يسوع، روح الله وابنه. أرسله كنذير وكرحمة؛ من هنا من يتبع تحوله، لا يقتل، لا يتزوج، يتجنب اللحم الدهين (زهومات)[2] والشراب المسكر، يصلي لله مدى الحياة ويصوم دائما، يفلت من شراك الشيطان. يدعون أن هذا هو إجماع الأمر...

٢. قال أبو عيسى: يعلمنا المخبرون، هذا يعني بعض أهل الكلام، أنهم إلى جانب بعض الأشياء التي وصفناها، يعلمون أن الكائن الثالث هو الإنسان الشاعر، المدرك بالحواس، الذي كان منذ الأزل. يخبروننا أنه هو الذي مزج النور والظلمة وخلطهما على التعديل بينهما. وهم يقدمون الحجة على هذا بأن العنصرين متضادان. لهذا فإنه من غير الجائز أن يجتمعا لبناء هذا العالم، وهما يحتاجان بالضرورة إلى ثالث يحملهما على ذلك. فضلا عن هذا فإنه لا بد أن يكون مختلفا عنهما، فلو كان من جنسهما، لكان خاضعا لنفس القوانين التي يخضعان لها. ثم لن يكون هناك عمل ولا توجيه، فشيئان مختلفان لا يمكن أن يتفقا على توجيه.

«ادعى المخبر أنهما يعلمان أن الإنسان هو الحياة التي توجد في هذا الجسد»[3].

في مكان ما في ايران، غالب الظن في ما وراء النهر[4]، انشقت عنهم مجموعة

---

(١) فَسَيَّحَهُ. وعلى العكس ففي الموضع الموازي لدى الشهرستاني مسيحية. سنترجم وفق هذا: «لهذا أرسل روحا مخلصا من لدنه إلى العالم».

(٢) قارن حول معنى زهومات فاجدا في: Arabica ١٣/١٩٦٦/٣٥، الهامش ٢ و ١٢٤، الهامش ٣؛ مونوت Penseurs ١٦٨، الهامش ٣.

(٣) مادلونغ ٢١٥ وما يليها؛ أخذت الملاحظات من هناك. يقدم مادلونغ بعد ذلك مباشرة تعليقا يجمع فيه المتوازيات المتعلقة بالمقطع الأول استنادا إلى عمل هارناك (مرقيون: إنجيل الإله الغريب، لايبزك ١٩٢١) بشأن المقطع الثاني يمكن مقارنة فاجدا في: Arabica ١٣/١٩٦٦/٣١ وما يليها (نقلاً عن الماتريدي) ومونت، Penseurs ١٦٧ وما يليها وكذلك ٢٦٧ و ٢٩٧ (عن القاضي عبدالجبار والناشئ الأكبر). يضاف إلى هذا أبو عمار، الموجز {١} ٢٩٥ وما يليها إلى هذا.

(٤) هكذا عن الشهرستاني ١٩٤، ١/٦٣٧، ٦، حيث صنفهم مع المزدكيين.

رجعت إلى شخص يدعى ماهان[١]. كانت أقل نسكا ولم يكن لها اعتراض لا على الزواج ولا على ذبح الحيوانات[٢]. يؤكد أبو عيسى أن هؤلاء المجددين لديهم كنائس وصلبان مثل المسيحيين[٣]؛ ربما كان هذا يعني أنهم شكلوا جماعات عادية، بينما عاش المرقيونيون، الذين نصحوا بالعزوبية «ليفلتوا من شراك الشيطان»، ربما كمستوطنين. بسطوا نظامهم من خلال مساواتهم يسوع، الروح المرسلة من الله إلى العالم، المعدِّل بالمبدأ الثالث أولا. كانت هذه الإزاحة قد نوقشت بالفعل بين المرقيونيين[٤]؛ بهذا أقصيَ المظهر اللاهوتي إلى الخلفية وربما جعل النسك أمرا فائضا[٥]. هذا الفرق الدقيق غير مهم بالنسبة لنا؛ فلم تظهر الماهانية في العراق أبدا كما يبدو.

٦.٥.١.٢ الكنتويون

كانت التبعات التي نجمت عن جزء أخير لأبي عيسى كبيرة. ليس لأنه جاء بتفصيلات كثيرة بوجه خاص؛ ولكن لأنه يسمح لنا أن نثبت وجود الكنتويين في جنوب بابل في جوار قريب مع المندائيين. حاول هـ. هـ. شيدر ضد پوغنون[٦] وضد المصادر السورية[٧] خاصة أن يفسر الاسم على أنه مجرد خطأ في الكتابة ويلغي بهذا وجودهم[٨]. لم يعد هذا قابلا للصمود؛ يمكن النص الجديد من ترسيخ مستندات عربية حرفت فيها الأسماء أو ظهرت تحت تسمية الصيامية

(١) نشوان، حور ١٤١، ٩، عن الكعبي غالب الظن.

(٢) هكذا على أية حال وفق معظم المصادر: الفهرست ٤٠٢ وما بعدها؛ أبو عيسى، القاضي عبدالجبار (حول هذا فاجدا ١٢٤ ومونوت ١٦٨). يزعم نشوان الحميري العكس (١٤١، ١٠).

(٣) مادلونغ ٢١٧.

(٤) ابن النديم، ٤٠٢، ـ ٩ وما بعدها.

(٥) هكذا مادلونغ ٢٢٠؛ فهو يخمن وجود تأثير مزدكي في *ميول دينية* ٦.

(٦) Inscriptions mandaites des coupes de Khouabir (باريس ١٨٩٨ ـ ٩٩).

(٧) تيودور بار كوني مثلا، Liber Scholiorum، {٢} ٣٤٢ وما يليها.

(٨) الكنتويون في: WO ١/١٩٤٧ ـ ١٩٥٢/ ٢٨٨ وما يليها. تبعه ك. رودولف، المندائيون {١} ٣١ وما يليها.

المغايرة[١]. كان هؤلاء أيضا نساكا؛ صاموا صياما متصلا واعتكفوا في الفلاة[٢]. لكنهم لم يعيشوا معزولين بما يكفي ليتعذر على المتكلمين اكتشافهم؛ يستشهد الشهرستاني بجماعة منهم في معلوماته[٣].

يلفت النظر أن ما يخبرون عنه يتعلق بمذهب العناصر؛ هذه النقطة بالذات غير معروفة في المصادر السورية. لا يريد المرء التحدث بالضرورة عن الثنوية. فقد انطلقوا من وجود ثلاثة أصول أساسية: الماء والأرض والنار. تختلط هذه وينشأ عنها «موجهو العالم إلى الطيب والخبيث». تمتعت النار في هذا بمكانة خاصة من خلال شخص يدعى بتَي، ظهر في عهد پيروز (٤٥٩ ـ ٤٨٧) في بابل. منع حاكم الساسانيين، بحسب تقرير تيودور بار كوني، جميع الأديان عدا المزدكية، أذعن بتي للظروف مع جماعته واتخذ يزداني أو يزواني اسما له[٤]. ربما كان بشار بن برد[٥] قد تأثر بتقديس النار الذي مارسه الكانتيون من الآن فصاعدا بتطرف شديد[٦].

٢ . ١ . ٥ . ٧ استطراد : المزدكية في العالم الإسلامي

يفكر مادلونغ أن بتي بمذهبه في العناصر يمكن أن يكون قد أثر في مزدك[٧]. وهذا ما لا يجوز أن يغفل بالطبع لدى الجامعين تحت أهل الثنوية. لكنه استحوذ

---

(١) مادلونغ ٢٢١ وما يليها. كتب ناتنيعيل فون سيرزور في مدرسة نسبيس (قبل ٦٢٨) ضد الكنتويين (فووبس، مدرسة نسبيس ٢٩٣).

(٢) الناشئ، الأوسط ٧٣ ٤.

(٣) ملل ١٩٦، ـ ٦ وما يليها، ٦٤٨، ١ وما يليها (ترجمة Livre des Religions ٦٧١)؛ يرد هناك بتنقيط خاطئ كينوية بدلا من كنتوية. يدعو مادلونغ بالمناسبة في ملحق بمقاله (في: المدارس الدينية والطوائف، رقم {٢٠}، الصفحة ٢٢٤أ) إلى قراءتها بالثاء؛ سيكون على المرء عندئذ كتابتها «كنثيين». يظن أن الاسم مشتق من الجذر كن ويرجع إلى كنتا السريانية (السورية) «ملجأ» (ميول دينية ٤).

(٤) قارن بشأن صيغة الاسم المصادر المذكورة لدى مادلونغ ٢٢٤، الهامش ٥٢؛ حوله الآن أيضا ميول ٣ وإيران {٣} ٨٧٣.

(٥) الشهرستاني ١٩٧، ٢ وما بعدها، ٦٤٩، ٧ وما بعدها.

(٦) حول هذا الفصل ب ٢ . ٢ . ١ . ١.

(٧) الصفحة ٢٢٤؛ ميول دينية ٥.

على المخيلة من خلال إجراءاته كثوري خاصة، من خلال شيوعيته المدّعاة وسماحه بالتجمعات النسوية[1]. لا يشذ عن هذا سوى فصل لدى الشهرستاني[2]؛ النظرية الكونية المطروحة هنا والتي تلعب مجموعتان من الملائكة فيها دورا، سلسلة من سبعة ملائكة وأخرى من اثني عشر ملاكا، معزولة تماما. لا يمكن إغفال تأثيرها على الإسماعيلية؛ إلا أن المقطع لا يمكن إلغاؤه كعمل إسماعيلي بسبب مصطلحاته الايرانية[3].

ربما يكون المزدكيون قد وجدوا موطئ قدم في شبه الجزيرة العربية أيضا قبل الإسلام. ذكّر كيستر بموضع من *نشوة الطرب* لابن سعيد المغربي، يتحدث عن تغلغل تأثير مزدكي في عهد كفاذ (٤٨٨ ـ ٥٣١) في كندة ووصوله حتى إلى مكة[4]. يميل يارشاتر إلى التفكير في أن سجناء مزدكيين رافقوا جيش كفاذ خلَف خسرو الأول، حين حارب سيف بن ذي يزن[5]. استند الاثنان في هذا على أخبار «زنادقة قريش»؛ إلا أن هؤلاء مختلف عليهم كما رأينا[6]. انحصر نفوذ المزدكيين في العصر الإسلامي في إيران وحدها؛ ولكن يتوجب على المرء أن يفحص الحركة التي ارتبطت بهم فحصا دقيقا.

ترد هذه بشكل عام تحت تسمية الخرمية. يؤكد مادلونغ العلاقة بين الظاهرتين

(١) حول هذا مونوت، Penseurs ٧٥ وما بعدها و ١٦٤ وما بعدها.

(٢) ملل ١٩٢ وما يليها، ٦٣١، ٣ وما يليها.

(٣) يفكر هالم في علاقات مع الصابريين (في: مجلة الجمعية الألمانية الشرقية، فيسبادن).

(٤) {٢} (دوت، لوبيك ١٩٧٢، الصفحة ١٧٠ وما يليها؛ قارن أيضا علوم الكون والشفاء للإسماعيلية المبكرة ٩١ وما يليها). ترجم مونوت الفصل في: Livre des Religions ٦٦٣ وما يليها وترجمه شاكي في: أوراق في تكريم البروفيسور ماري بويس ٥٢٧ (مع تعليق مفصل وافتراضي بعض الشيء). قارن أيضا كليما، مزدك ١٨٨ وما يليها ومرة أخرى في: دراسات عن صورة الإنسان في الغنوصية والمانوية ١٩١ وما يليها وكذلك يارشتر في The Cambridge History of Iran، {٣} ١٠٠٦ وما يليها. Arabica ١٥/١٩٦٨/ ١٤٤ وما يليها، دراسات عن الجاهلية والإسلام المبكر، رقم {٣}.

(٥) في The Cambridge History of Iran، {٣}، الصفحة ٧٠.

(٦) أنظر الفصل ٢.٥.١.٢ من هذا الكتاب.

في موسوعة الإسلام، الطبعة الجديدة {٥} ٦٣ والصفحات التالية، تحت كلمة الخرمية ويارشاتر في The Cambridge History of Iran الجزء الثالث، ١٠٠١ والصفحات التالية. وحول المزدكية بشكل عام المصدر السابق ٩٩١ والصفحات التالية وغ. غنولي في: الموسوعة الدينية {٩} ٣٠٢ والصفحة التالية؛ نقديا حول الرواية كاملة هـ. غاويه في: دراسة ايرانية ١١/ ١٩٨٢/ ١١١ والصفحات التالية. حاول مادلونغ مؤخرا أن يفسر المزدكية كحركة إصلاح زرادشتية، تراعي الحاجات الدينية والاجتماعية للشعب البسيط؛ يتحدث في هذا السياق عن «كنيسة واطئة» (تيارات دينية ٢). لدينا من فترة ما قبل الإسلام (القرن السادس) إناء يبدو أن المزدكيين استخدموه كصندوق لدفن العظام (قارن هرباس كنوبلوخ، فن آسيا الوسطى، اللوحة ٢٦). ثمة مناطق في ايران بقيت مأهولة من قبلهم وحدهم حتى وقت متقدم من العصر الإسلامي (أنظر الفصل ب ٣.٢.٣.٣). كانت ثمة قرية في محيط الري بنيت بيوتها من عظام الماشية، لأن المزدكيين الذين عاشوا هناك تولوا دور السلاخين. صدموا المسلمين بأكلهم لحم الحيوانات الميتة (المسعودي، مروج، المجلد الثالث ٢٧، ٥ والصفحات التالية، ١٢٤، ١ والصفحات التالية). غيرت مجموعة منهم دينها أولا تحت تأثير حسن بن الصباح (مادلونغ، تيارات دينية ٩ والصفحات التالية). ـ أنظر حول مزدكنامه الفصل ٣.٢.١.٤.

٢.١.٥.٨ الزندقة في الكوفة

ترجع الزندقة كظاهرة تثاقف إلى فترة بعيدة في الماضي. لكنها لم تصبح ملموسة إلا في مرحلتها المتأخرة، حين شملت بغداد أيضا ودخلت في ضوء المصادر. ليس من السهل القول لماذا انتشرت انتشارا واسعا في الكوفة بالذات. تبرز المصادر دائما بعض المظاهر فقط، وهذه لا تنسجم في الغالب مع بعضها. نعرف عن المجموعات الدينية غير الإسلامية التي تناولناها حتى الآن الكثير نسبيا عن المذهب، وعلى العكس لا نعرف إلا القليل حقا عن مصير ممثليه؛ على

المرء أن يتساءل أحيانا إن لم تستأنف ببساطة كتابة حكمة كتب جامعة. الوضع عن الزندقة داخل الإسلام أكثر تعقيدا. لدينا أسماء أشخاص وصف مذهبهم دون أن نعرف عن موقعهم الاجتماعي شيئا، ومن ناحية أخرى نعرف عن عدد كبير من «المثقفين» المهنة والوسط الذي عاشوا فيه بوضوح إلى حد ما، لكننا لا نعرف عن وجهات نظرهم بدقة إلا القليل. الأخبار في هذا الموضوع ترجع إلى منتصف القرن الثاني. إذا ما عدنا إلى الوراء فإننا نصادف في الغالب انعكاسات تشكلت من خلال الصورة التاريخية لتلك الفترة.

٢.١.٥.٨.١ الكونية وفلسفة الطبيعة

تضيء فقرة في المغني للقاضي عبدالجبار مدى سعة دائرة الموضوعات التي تحدث عنها الزنادقة[١]. وقد جمع النوبختي، مستنِدا إلى مصدر قديم[٢]، مادة حول هذا، كيف فكروا «حول الفضاء والهواء، حول العوارض الثانوية، النفاذ وعدم صلاحية إجراءات الختام[٣]، حول التخلي عن العقوبة وإعادتها، *العلاج* الطبي وقرار الإمام أو الحاكم». لكن القاضي يشير علينا بالنفي: «هذه النظريات ليست خاصة بأهل الثنوية. وهكذا لا نحتاج هنا إلى أن نوردها...». بذلك يقتطع تلك الأشياء التي دخلت في فكر المتكلمين بالذات بأقل العوائق. لم يبق لدى الناشئ أيضا، الذي اعتمد كما يبدو على نفس الفقرة، الكثير[٤]. لأن «الطوائف» التي جرى تناولها يومذاك لم تعد تمتلك واقعية، تقلصت إلى ضرب من التفكير الثنوي. نلاحظ هذا في الأشخاص الذين ذكرهم القاضي في ما يلي. هنا ثمة شخص عرفناه من قبل ككوفي لأنه أثر في هشام بن الحكم: **أبو شاكر**

---

(١) قارن {٥} ١٨ وما يليها، ترجمة مونوت Penseurs ١٧٠.

(٢) أبو سعيد الحضري، أنظر بصدده الفصل ت ٣.٢.٤.

(٣) في صحة القياس وإبطالها. يمكن أن يعني القياس كل نوع من المحاججة (قارن نظرية المعرفة لإيسي ٣٩٣؛ كذلك النص {٢٥} ٣٤ مع التعليق).

(٤) أوسط ٧٣، ١٤ وما يليها الفقرات ٥ ـ ٧.

عبدالله بن شاكر الديصاني. يذكر القاضي أن كليهما اعتقل في عهد المهدي؛ ثم أن أبا شاكر صُلِب[1]. هذا ليس مستحيلا؛ الإشارات السنية إلى علاقة التلمذة التي تربط هشام به[2] تتضمن عندئذ كيدا خاصا. وهي عدا هذا غير موثقة في أي مكان. غير أن ما روي عنه غير واضح تماما في كل الأحوال. من هنا فإن الاستطرادات في المُغْني هي استثناء؛ إنها تستند إلى عمل المسمعي[3]:

«مثل مذهب برديصان. انطلق من وجود حركة، وادعى أنها صفة للمتحرك لا تتطابق معه ولا تختلف عنه». لم يعترف أنها شيء ولا أنها لا شيء. قال (في تقديم الحجة عليها): التغير المتبادل وتسمية «شيء» تنطبق على الأجسام فقط؛ لكن الحركة ليست جسما (المغني، ٥، ٢٠، ١٦ والصفحات التالية؛ ترجمة مونوت، Penseurs ١٧٣ والصفحة التالية).

هذه كلها دون استثناء أفكار صرح بها هشام بن الحكم أيضا؛ لم تكن ثمة صعوبة في التفاهم في هذا المجال، مجال فلسفة الطبيعة وإن شاء المرء، علم الوجود. من الملفت للنظر أن المسمعي لا يتحدث عن ثنوية لدى أبي شاكر؛ فقد كان هذا داخلا في الإسلام. ولو كان ثنويا لأعدم بهذه الصفة، وكديصاني أصلي ربما كان سينجو.

ما يرويه المرء عنه عدا هذا كان نظرية مصطلحات وتكهنات شريرة. يقال إنه عاش كناسك ووسوس للبصريين بمذهب خلق القرآن[4]؛ انتقد النبي وأصبح هكذا أستاذا لابن الراوندي وآخرين[5]. اعتبر زنديقا في كل مكان[6]. كان للشيعة وحدهم سبب للتمييز ـ على الأقل ما دام هشام بن الحكم يحظى بالاحترام. أبرز

---

(١) أنظر الصفحة ٣٥٤ والصفحة التي تليها من هذا الكتاب.

(٢) الخياط، انتصار ٣٧، ٦ وما بعدها؛ القاضي عبدالجبار، المغني {٥} ٢٠.

(٣) حول هذا في الفصل ت ٤.٢.٤.٣.

(٤) عبدالله بن حميد السلامي، تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان (القاهرة ١٣٥٠) {١} ١٢٨.

(٥) القاضي عبدالجبار، تثبيت {٢} ٣٧١، ٧ وما يليها.

(٦) قارن مثلا انتصار ١٠٣ وما بعدها (ملحد)؛ الفهرست ٤٠١، ١٧؛ المغني {٥} ٩، ١٥.

المرء يومذاك كيف أفحم هذا الكفار العدوانيين[١]؛ على العكس في ما بعد، حين تخلى المرء تحت تأثير المعتزلة عن كلام هشام بن الحكم، لم يعد أبو شاكر أيضا سوى قشرة فارغة، انفصلت الحجج تدريجيا عن شخصه تماما[٢]. صحيح أن المرء طرحه بين حين وآخر كثنوي ـ حين يستشهد بالآية ٨٤ من سورة الزخرف: «**وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاء إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ**»[٣] أو حين يدحض جعفر الصادق قوله بالنهاية المحرجة المضادة للثنوية[٤]. لكنه يظهر في أماكن أخرى *كدهري* يشك في الطبيعة الموقتة للعالم[٥]. أحبُّ الأسئلة التي قوّله المرء إياها ما إذا كان الله قادرا على أن يضع العالم كله في بيضة، فلا تصغر الدنيا ولا تكبر البيضة[٦]. كان هذا سفسطة يصادفها المرء في المصادر السنية أيضا[٧] وترد أيضا في *شكند گمانيك فيچار*[٨]. يكمن في الخلفية، ولكن ليس عن وعي، التصور عن بيضة العالم كما نجدها لدى الأورفيكيين أو لدى ايمبيدوكلس[٩]. لا يعود أبو شاكر هنا متشككا شريرا. وقد تحدث بعد وقت قصير أيضا مع الإمام مباشرة؛ لم يعد هشام سوى الراوي. سهّل هذا الوضع. ولم يعد يلفت النظر أن المرء نقل أبا شاكر في نفس

(١) أنظر الفصل ٢.١.٣.٣.٧.٢.٢.١ من هذا الكتاب.

(٢) قارن الكشي مثلا ٢٧٨ رقم ٤٩٧، من الملفت للنظر أنه نقل عن علي الرضا.

(٣) الكليني، الكافي {١} ١٢٨ رقم ١٠، بحار {٣} ٣٢٣ رقم ٢١.

(٤) الكافي {١} ٨٠ وما يليها.

(٥) المفيد، إرشاد ٢٨١، ١٤ وما يليها؛ مختصر في البحار {١٠} ٢١١ رقم ١٢.

(٦) الكافي {١} ٧٩، ٣ وما يليها؛ ابن بابويه، توحيد ٧٧، ١٤ وما يليها؛ شريف المرتضى، مسائل (تحقيق برنستون ELS ٢٧٥١) الصفحة ٢٤٣ ب، ١٤ وما يليها، بحار {٣} ٣١ وما يليها رقم ١٣؛ علي العاملي، الدر المنثور {١} ١٩ وما يليها. إضافة إلى هذا دايبر، معمر ١٢٤، ولكن الهوية بين «أبي عبدالله» وجعفر الصادق غير معروفة.

(٧) قارن الوثائق في: Mélanges de l'Universite Saint - Joseph, بيروت ٤٩/ ١٩٧٥ ـ ٦/ ٦٧٦ وما بعدها؛ اعتبر السؤال هناك محالا، بينما أجاب عليه جعفر الصادق في الرواية الشيعية.

(٨) ترجمة مانسكه ٦٧.

(٩) قارن الوثائق لدى دايبر، معمر ١٢٥. غير أنها ترد في Turba philosophorum تحت اسم ايمبيدوكلس (بليسنر، الفلسفة قبل سقراط ٥٣ وما يليها). عرفها المنداثيون أيضا. (بيترمان، رحلات {٢} ٤٥٢).

الوقت من الكوفة إلى المدينة.

قارن حول هذه الرواية ايفانوف أيضا، Alleged Founder ٩١ والصفحات التالية/ ابن القداح ٨٠ والصفحات التالية. إنه يشير محقا إلى أن الاسم يتذبذب فيها بين عبدالله الديصاني وأبو شاكر الديصاني؛ لم تذكر الهوية في أي مكان بوضوح، لكنها ليست دون قيمة. وعلى العكس لا يتعلق الأمر بمطابقة أبي شاكر بميمون القداح، الذي رأت فيه الرواية المعادية للإسماعيلية مؤسس الإسماعيلية والتي طرحته أيضا كديصاني (المصدر السابق ٧٩ والصفحة التالية؛ ٧٠ والصفحة التالية). ـ لا نميل أيضا إلى أن أبا شاكرنا، هو الشاعر الموهوب وأخو أبان اللاحقي الذي كان اسمه أبا شاكر عبدالله أيضا، فقد عاش هذا في البصرة (قارن بشأنه سيزگين، تاريخ المخطوطات العربية ٢/ ٥١٦).

يصادف المرء إلى جانب أبي شاكر في بعض المواضع ابن أخيه (ابن النديم ٤٠١، ١٧ والقاضي عبدالجبار، المغني، ٥، ٩؛ حول هذا: مونوت، Penseurs ١٥٢). إلا أنه يبقى شبحا؛ وما قاله النوبختي عنه شطبه عبدالجبار (المغني ٥، ١٩، ٤). إلا أن أبا داؤد، مؤلف سُنان، يروي أن هارون أمر بإعدام شخص يدعى شاكر، «زعيم الكفار». يمكن أن يكون هو إذا افترضنا أن اسم شاكر كان مستوطنا في العائلة، وغضضنا النظر عن أن القرينة اسطورية حقا. يريد أبو داؤد أن يشير فقط إلى أن «الكفار» كانوا يميلون إلى مجموعتين إسلاميتين من الزنادقة بوجه خاص: إلى الشيعة وإلى القدرية، ويدع شاكر هذا يثبت بطريقة ساخرة تماما (الخطيب البغدادي: تأريخ بغداد {٤}، ٣٠٨، ٧ والصفحات التالية). وحيث إن الاستناد إلى الحقيقة ضعيف، ليس مستحيلا أن يكون قد حدث هنا خلط بين شاكر وأبي شاكر.

إلى جانب هذا يوجد شخص مفضل ثان للإسطورة الشيعية، هو **عبدالكريم بن أبي العوجاء نويرة الذهلي**. يقال إنه هو الآخر كان قد دخل في مناظرات مع جعفر

الصادق استمرت أياما[١]. على المرء أن يفترض كما فعل مع أبي شاكر، أنه سافر إلى الحجاز[٢]. ثمة طبقة أقدم من الرواة لا تتوقع ذلك منه؛ وإن المرء ليطلب الكثير إذا افترض أن زنديقا قد ذهب إلى الحج. استطاع المرء في الكوفة أن يجمعه مع متكلمين شيعة فقط مثل شيطان الطاق؛ ثم أن هذا يعلم من جانبه من الإمام أثناء الحج ما ينويه الكافر. يريد ابن أبي العوجاء أن يدحض مواجهته بتجربة نسبها المرء في صيغة أخرى إلى جعد بن درهم: يدع خروفين يُخرجان ديدانا ثم يدعي أنه هو الذي خلقها، فهو الذي تسبب في وجودها[٣]. كان شيعيا بالفعل. يدعي البغدادي أنه كان يؤمن بانتقال الأرواح والمذهب «الرافضي» عن الإمامة[٤]؛ سيعني هذا أنه فسر كرامة القادة الشيعة بالنور الإلهي الذي يسكنهم[٥]. رأى المرء لاحقا أنه حمل الشيعة الكوفيين، مستشهدا بكلمة مشكوك في صحتها لجعفر الصادق، على حساب بداية رمضان فلكيا بدلا من الاسترشاد بالرؤية[٦] ـ ربما كانت محاولة واحدة، للتخلص من هذه العادة التي عمقت الانشقاق كما لم يفعله شيء آخر، بطريقة ترضي جميع الأطراف. لا بد أن تكون طريقته الخالية من الكلفة في خلق الأحاديث قد قدمت أيضا كحجة لتبرير إعدامه. يقال إنه أعلن أو

---

(١) الكليني، الكافي {١} ٧٥ وما يليها و ١٢٦، ٣ وما يليها؛ أخذها ابن بابويه، توحيد ٢٣٩، ـ ٨ وما بعدها (ترجمت جزئيا لدى مونوت، Penseurs ٣١٢ وما يليها) والتبريزي، احتجاج {٢} ٧٤، ـ ٨ وما يليها (إضافة إلى هذا فاجدا في: Rivista degli Studi Orientali, Rom ١٧/١٩٣٨/٢٢٣)؛ كذلك المجلسي، بحار {٣} ٣١ رقم ٤ و {١٠} ٢٠١ وما بعدها رقم ٥.
إضافة إلى الفصل ٢.١.٣.٣.٧.٢.٢.١، والفصل ٢.١.٥.٨.٣ من هذا الكتاب. بوجه عام حول ابن أبي العوجاء، فاجدا في: Rivista degli Studi Orientali, Rom ١٩٣ وما يليها و في موسوعة الإسلام، الطبعة الجديدة {٣} ٦٨٢ وما بعدها؛ فوك، الثقافة العربية ٢٦٠ والصفحة التالية، دائرة المعارف الإسلامية، طهران ١٩٨٩ والسنوات التالية {٢} ٦٨٨ وما يليها.

(٢) التبريزي، المصدر السابق.

(٣) الكشي ١٨٩ وما بعدها رقم ٣٣٢؛ إضافة إلى هذا الفصل ب ٢.٤.١.٢ من هذا الكتاب.

(٤) فرق ٢٥٥، ـ ٥ وما يليها، ٢٧٣ وما يليها.

(٥) وفق خبر معزول بعض الشيء لدى المقدسي (بدء {٣} ٨، ٨ وما بعدها) مجده المرء نفسه كنبي؛ ثم انتسب إلى مجموعة شيعية متطرفة.

(٦) المصدر السابق ٢٥٥ وما يليها، ٢٧٤، ٢ وما يليها؛ الآن بالتفصيل شكر، الزندقة ٢٠٦ وما يليها.

هدد وهو في مواجهة الموت أن ٤٠٠٠ حديث للنبي نشر من قبله، «أباح فيها المحرم وحرم المباح»[١]. لم يكن في حد ذاته شخصا يجرؤ المرء أن يقترب منه دون تبعات. لم يكن غريبا قليل الأهمية مثل أبي شاكر الديصاني، وإنما كان عربيا أصيلا، عضوا في قبيلة قدمت لعلي في معركة الجمل بعض الشهداء[٢]. ابن خالته معن بن زائدة قدم للمنصور خدمات جليلة خلال الأزمة مع الراوندي[٣]. يقال إن حاكم الكوفة، محمد بن سليمان بن علي، الذي أمر بقطع رأسه وتعليق جسده على كناسة ـ هناك حيث كان المرء قد عرض جثة زيد بن علي أيضا ـ عرض نفسه لغضب الخليفة وكاد يفقد منصبه[٤]. صحيح أن الأخير هو تكهن وحسب؛ فلم يعد المرء في ما بعد قادرا على تصور أن الخليفة في مثل هذه الحالة الواضحة، حيث حرر مرؤوسه العالم من كافر، لم يكن قد أعطى رغم كل شيء موافقته. عدا هذا عرف المرء أنه كان على الحاكم بعد ذلك بوقت قصير بالفعل أن يترك الخدمة رغم أنه كان ابن عم بعيد للمنصور؛ يذكر الطبري الذي يؤرخ الإعدام ١٥٥/ ٧٧٢، في هذه السنة حاكما جديدا[٥].

نشأ ابن أبي العوجاء في البصرة. يعتقد الشيعة أنه كان تلميذا لحسن البصري وأنه انفصل عنه لأن حسن لم يعترف بوضوح كاف بحرية الإرادة[٦]. هو بالنسبة

---

(١) الطبري {٣} ٣٧٦، ٥ وما يليها، لسان الميزان {٤} ٥١، ـ ٥ وما بعدها؛ منسحبة على حساب شهر رمضان، البيروني، آثار ٦٧، ١٨ وما يليها، ترجمة ٨٠ وما قبلها.

(٢) عامر بن ذهل؛ قارن ابن حزم، جمهرة ٣١٦، ٨ وما يليها. إذا والفها المرء مع نشوان، حور ١٩٣، ١١ وما يليها يتتج أن أبا كافرنا يدعى نويرة.

(٣) ابن أبي العوجاء كعم لمعن قارن الطبري {٣} ٣٧٥، ١٧ و بعد ذلك ميزان رقم ٥١٦٧. أنظر حول الراوندية الفصل ت ١.٢.١ من هذا الكتاب. قارن بصدد معن، ابن حزم، جمهرة ٣٢٦، ١١ وإنسكلوبيديا الإسلام، الطبعة الجديدة {٦} ٣٤٥؛ قدمت عائلته العديد من قادة الجيش المرموقين. اعتقل أحد أبناء معن أيضا، اسمه زائدة، في عهد المهدي كزنديق (ابن حزم، المصدر السابق).

(٤) الطبري {٣} ٣٧٥، ١٦ وما يليها.

(٥) ربما كان علينا أن نرجع بالنسبة للإعدام إلى سنة ١٥٤. عين محمد بن سليمان في سنة ١٤٦ وشغل المنصب ثماني سنوات (خليفة، تأريخ ٦٥٣، ٣ وما بعدها و ٦٧٦، ٦).

(٦) التبريزي، المصدر السابق؛ بحار {٣} ٣٣، ١ وما بعدها.

للبغدادي قدري أيضا[1]. إلا أن عمرو بن عبيد طرده من المدينة كما يُدعى، لأنه «أفسد الشباب»[2]. لم يستبعد المرء أن يكون قد ألف كتبا «في مساندة المانوية والديصانية والمرقيونية»[3]. ساوى المقدسي بين مذهبه ومذهب ماني: نشأ العالم من اختلاط النور بالظلمة؛ المبدءان حيان منذ الأزل ويمتلكان قدرة على الإدراك[4]. يضيف المسمعي: «ينقسم كل من المبدأين إلى خمس حواس». في ذلك «تختلف الحاسة التي تدرك اللون عن تلك التي تدرك المذاق وهذه بدورها عن التي تدرك الروائح»[5]. كان هذا، كما قال محقا، استمرارا للتطور؛ انطلق من بديهية مانية، لكنه كان رد فعل على تعليمات ديصانية. كانت الحواس الخمس بالنسبة للمانويين تعبيرا عن العناصر الخمسة، تحقيق («أعضاء»، «طبقات») للنور والظلمة[6]. على العكس اعتبر الديصانيون هذه الإدراكات متطابقة في الواقع وأرادوا في ما عدا ذلك الاعتراف بالنور فقط[7]. وسع هذه النظرية شخص يدعى **إسحاق بن طالوت** بالطريقة التالية: «تكمن في كل من هذين المبدأين حاسة سادسة لا تنتمي للحواس الخمس وتميز بين موضوعات الحس أو تفصل بينها. جوهرها مختلف عن جوهر المبدأين؛ يتعلق الأمر بكيان غير مرئي يمكن التعرف

---

(١) فرق، المصدر المذكور.

(٢) أنظر الفصل ب ٢.١.٢. كونه قد أعدم في البصرة كما ورد لدى ابن حزم (جمهرة ٣١٦، ٩) ولدى الذهبي (ميزان، في الموضع المذكور سابقا) خطأ بالتأكيد. تورد أخبار العباس عن بصري آخر انضم إلى العباسيين في خراسان تحت الاسم المستعار عبدالكريم أبي العوجاء ثم أصبح واليا على دارا في الجزيرة، كان قد أعدم في عهد السفاح بتهمة الخيانة المزعومة (٣٨٩، ـ ٥ وما يليها).

(٣) المسعودي، مروج {٨} ٢٩٣، ٤ وما يليها/ {٥} ٢١٢، ٤ وما بعدها.

(٤) بدء {١} ٩٠، ـ ٦ وما يليها مع تفاصيل أخرى.

(٥) القاضي عبد الجبار، المغني {٥} ٢٠، ٢ وما يليها، ترجمة مونوت ١٧٢.

(٦) المصدر السابق ١١، ٨ وما يليها، مونوت ١٧٢؛ الجاحظ، الحيوان {٤} ٤٤١، ٤ وما يليها، النص {٢٢} ١٤٠؛ ابن النديم ٣٩٥، ـ ٥ وما يليها؛ الشهرستاني ١٨٩، ١٤ وما يليها، ٦٢٢، ٢ وما يليها، ترجمة مونوت، Livre des Religions ٦٥٦ والصفحة التالية وبوليغ، الغنوصية {٣} ١٤٤ وما يليها.

(٧) المصدر السابق ١٦، ١٤ وما يليها، مونوت ١٦٥ والصفحة التالية والصفحة ٤٢٩ من هذا الكتاب. إلا أن المانويين افترضوا وجود فرق بين الحواس لدى الإنسان على الأقل (الحيوان {٤} ٤٤١ وما يليها)؛ كان هذا أمرا مفهوما بالطبع.

عليه من خلال *تدبيره* المخطط له. إن لم يسلك على هذا النحو لما ميز أحد بين اللون والمذاق. ولكن لأن قوة التمييز هذه موجودة فهي تشير إلى وجود حاسة سادسة»[(١)]. استُلهِم هذا من أرسطوطاليس: إذا كانت الحواس الخمس مختلفة كالتي لدى الإنسان، فإنها تحتاج أيضا إلى حاسة عامة. هذه فقط لا ترتبط بعنصر ما وإنما هي نوع من الهواء الذي يتخلل كل شيء ولا يمكن عزله. متطابقين مع بدايتهم تماما ساوى المانويون بين الإنسان وحواسه الخمس مباشرة[(٢)]. حين انتبهوا أولا إلى أنه لا يمتلك نفسا قبلوا بالمساومة؛ ولكن المرء لم يفكر حينذاك أيضا بحاسة عامة[(٣)].

ابن طالوت هو حالة مثيرة للاهتمام. صحيح أن الكثير من المصادر تذكر اسمه فقط[(٤)]، لكن يرد هناك فجأة أنه تجادل مع معمر (المتوفى في ٢١٥/ ٨٣٠) في البصرة[(٥)]. وهكذا فقد كان أصغر بكثير من ابن أبي العوجاء، نجا من ملاحقة الكفار في عهد المهدي؛ وقد انطلق المرء من أنه كان قد عبر عن رأيه بحرية. يمكن أن يكون نظام قد أخذ عنه تصوره حول الحاسة العامة[(٦)]. الاسم طالوت، التسمية القرآنية لساول[(٧)]، كانت نادرة حقا؛ يبدو أنها موجودة في ايران خاصة.

ابن طالوت الذي جاء بالشاعر ماني الموسوس ليكون جليسا لمحمد بن عبدالله ابن طاهر، كما ورد لدى المسعودي (مروج {٧} ٣٨٥، ١ والصفحات التالية، {٥} ٨٣ والصفحات التالية، رقم ٣٠٨٢ ـ ٨٩)، لا علاقة له برجلنا. كان اسمه حسن بن محمد بن طالوت (قارن كتاب الأغاني {٢٣} ١٨٣و١٥)، وقد

---

(١) المصدر السابق ٢١، ٣ وما يليها، مونوت ١٧٤.

(٢) الأشعري، مقالات ٣٣٢، ٩ وما بعدها.

(٣) المصدر السابق ٣٣٦، ٨ وما يليها.

(٤) الخياط، انتصار ١٠٤، ١؛ ابن النديم ٤٠١، ١٧؛ الجاحظ، حجج النبوة في: رسائل {٣} ٢٧٧ وما بعدها؛ المغني {٥} ٩، ١٩ و ١٩، ٤ وما بعدها.

(٥) القاضي عبدالجبار، فضل الاعتزال ٢٦٧، ٩ وما يليها.

(٦) أنظر الفصل ت ٣.٢.٢.٢.٢.١ من هذا الكتاب.

(٧) قارن إنسكلوبيديا الإسلام تحت كلمة طالوت.

عاش أيضا بعده بفترة طويلة. توفي ماني الموسوس في ٢٤٥/٨٥٩ (تاريخ المخطوطات العربية ٢/ ٥٥٨ والصفحة التالية). ـ أية علاقة مع اليهودي الاسطوري طالوت، الذي يقال إنه كزنديق ابتكر خلق القرآن في عهد الأمويين، غير محتملة تماما. يصمت مونوت الذي وضعها موضع الاحتمال (Penseurs ٦٧) عن كون طالوت في المصدر الذي يقتبس منه (ابن نباتة، سرح العيون ٢٩٣، ـ ٤ والصفحات التالية)، يرد كشخص سحر النبي؛ بعد ذلك لا يمكن الحديث عن العهد الأموي. صحيح أن ابن نباتة كان قد أخطأ في النقل من مصدره كما اتضح (قارن ابن منظور، مختصر تعريب دمشق ٥١، ٥ والصفحة التالية)؛ ولكن يظهر فيه واضحا أننا أمام هيدروغرافيا متخيلة فقط.

تصور الدقة التي استخدم بها ابن طالوت الحاسة العامة يستخدمها مناظر آخر، شخص يدعى **غسان الرهوي**، في شرح الحركة. نستطيع أن نتابع المسمعي ثانية: «أيد غسان الرهوي المذهب الماني وادعى أن أفعال الحركة هي أجسام دقيقة» «**تنفصل عن الجسم المتحرك. لها جوهر دائم لا يتلاشى**»[1]. هذه مشكلة استعصى على جميع المشتغلين بها ايجاد حل مرض لها. لم يكن المبدءان الأصليان جوهرين في الحركة؛ لكن الاختلاط غير متصور بغير الحركة. وهكذا فقد دخلت الحركة إليهما، ولكن ماذا كانت هي؟ فهمها أبو شاكر كما رأينا كنوع من الأصل. شخص ثالث اسمه **نعمان** «**برز من خلال إلغائه أفعال الحركة بالمعنى المألوف في المذهب الثنوي. ادعى انتهاء قابلية الأجسام على الانقسام؛ وقال إن الذرة هي جسم ثلاثي الأبعاد، إما أن يكون** من جوهر النور أو جوهر الظلمة»[2]. بدا له أن الذرية جعلت الحركة كجوهر منفصل أمرا فائضا. يحدث الاختلاط من خلال اجتماع ذرات النور مع ذرات الظلمة؛ أضيفت الحركة إليها كشيء ثانوي فقط[3].

---

(١) المغني {٥} ٢١، ١ وما بعدها، مونوت ١٧٤.

(٢) المصدر السابق ٢٠، ٩ وما يليها، مونوت ١٧٣.

(٣) قارن حول هذا الفصل ت ٣.٢.١.٣.١.١ و ث ١.٣.٢.١.١.

لا نعرف عدا هذا إذا كنا نستطيع أن ننسب المفكرين إلى الكوفة. لا يبدو هذا بالنسبة لغسان الرهوي محتملا، فهو لا يذكر إلا لدى القاضي عبدالجبار[١]؛ يمكن أن يعني صمت المصادر الأخرى جميعا أنه لم يكد يغادر أديسا. افتراض وجود ثنويين في سوريا لا ينطوي على صعوبة[٢]؛ وجد هناك ربما حتى مزدكيون[٣]. أم هل كان يقصد غسان بن عبدالحميد الذي كان سكرتيرا للعباسي سليمان بن علي[٤] وخدم ابنه جعفر بن سليمان أيضا، حين كان هذا بين ١٤٦/ ٧٦٣ ـ ١٤٩/ ٧٦٦ حاكما للمدينة[٥]؟ كان قد شهد العصر الأموي[٦] ـ صحيح أنه ابن لعبدالحميد بن يحيى ـ وأقام كما يظن في حران في بلاط مروان الثاني، أي قريبا جدا من أديسا. ولكن ينبغي أن يتوقع المرء أن يكون قد أغفل كزنديق من قبل أشخاص مثل ابن النديم.

يدعى نعمان لدى الجاحظ النعمان بن المنذر[٧]. هذا يذكر بالحيرة وهي قريبة من الكوفة؛ ولكن ربما يكون الأمر مجرد خلط مع حاكم اللخميين[٨]. نصادفه كنعمان المانوي (نعمان المناني) في محادثة مع أبي هذيل، ولكن في البصرة؛ يطالب أبا هذيل أن يثبت وجود الله دون الاستعانة بالحجة الحركية ـ كما يتوقع المرء منه، حين لا يعترف للحركة بقيمة خاصة بها[٩]. أمر المهدي بقتله[١٠].

---

(١) المغني ثانية {٥} ٩، ١٧.

(٢) أنظر الصفحة ٤١٩، الهامش ٤.

(٣) قارن جاري في: ٦٣/ ١٩٦٥/ ٩٦ وما يليها و ١١١ وما يليها ولكن ليس محددا بوضوح.

(٤) الجهشياري، وزراء ١١٠، ١٧ وما يليها.

(٥) ابن النديم ١٣٩، ـ ٧ وما يليها و ١٤٠، ـ ٧ وما يليها؛ قارن حول التسجيل خليفة، تأريخ ٦٧٢، ١٣ وما يليها. طبعت رسائل له لدى صفوت، جمهرة رسائل العرب {٣} ١١٣ وما يليها و ١٤٩ وما يليها.

(٦) الطبري {٢} ١٧٣٢، ١٧ وما يليها.

(٧) حجج النبوة في: رسائل {٣} ٢٧٨، ١.

(٨) وفي ما عدا هذا دائما من غير هذه الإضافة، انتصار ١٠٤، ١؛ ابن النديم ٤٠١، ١٧ (حيث ينبغي فصل ابن أبي العوجة)؛ المغني {٥} ٩، ١٥؛ ١٩، ٤؛ ٧٠، ٤. لا علاقة له بالقادري السوري الذي يحمل هذا الاسم (أنظر الفصل ١.٢.٥.١ من هذا الكتاب).

(٩) مرتضى، أمالي {١} ١٨١ وما يليها؛ ابن أبي عون، الأجوبة المسكتة ١٤٩ رقم ٨٩٢.

(١٠) المغني {٥} ٢٠، ٩.

يرد لدى ابن النديم وسط هؤلاء المتكلمين المانويين المتخفين شخص آخر يدعى ابن الأعمى الحريزي. قرأ فلوگل إسمه كابن الأعدى؛ إلا أنه ورد في الرواية الشيعية أيضا كأعمى بدلا من ذلك (البحار {١٠} ٢٠٩، ١٢). لم يترك وراءه آثارا أخرى.

٢.٨.٥.١.٢ المجتمع الراقي

نصل بهذا إلى نهاية المعلومات الملموسة. ما نستطيع أن نشكله عدا هذا هو أوساط المتعاطفين حيث لم يكتب فيها المرء كتبا بالضرورة، لكنه تحادث كمتعلم وأراد أن يكون في مستوى عصره. وضعت في أيدينا أسماء شعراء خاصة لعبوا بالزندقة وتبادلوا الاتهامات في ما بينهم حين برقت في الفضاء أول إشارة للطقس وكان الخطر لا يزال دغدغة مريحة. يتعلق الأمر هنا بعالم الصالونات حيث يثرثر المرء بذكاء، أحب أن يسب الآخرين ولا يكره شيئا ككرهه للحالات الطبيعية والحياء الكاذب. لا نستطيع غالبا أن نعرف ما كان يفعله هؤلاء المثقفون في حياتهم اليومية. جعل بعضهم بعض المواطنين الأغنياء يعيله. بعضهم الآخر كان متخصصا بالإدارة، بيروقراطيا، وحقق غالبا نجاحا دون عائق؛ كانوا ينحدرون أحيانا من عوائل تمتلك خبرات في هذه الحرفة منذ أجيال. يظهر الكثير منهم بشكل دائم في بغداد أيضا. قد يواجه واحد أو آخر في البلاط بعض المتاعب؛ لكن بغداد كانت على كل حال مكانا ساخنا. نجوا من ملاحقة المهدي بالاختفاء في الكوفة ثانية. لم يعدم أحد منهم[١]. لم يجر تجاوز حدود التسامح غالبا؛ تحرك المرء في حيز الخيال. لا نسمع كيف نظروا إلى أنفسهم كمسلمين؛ بدا المرء لنفسه بقناعات جادة برجوازيا صغيرا. كان العنصر الايراني قويا، ولكن لم يكن سائدا وحده؛ كف المرء بين الطبقات العليا تدريجيا عن التفكير على هذا النحو، وكان الشعر مسألة رطانة، أهم ما فيه هو الطرفة.

---

(١) ينتمي بشار بن برد وابن المقفع، اللذان يمكن أن ينظر المرء إليهما كمثلين مضادين، إلى البصرة. أنظر حولهما الفصل ب ٢.٢.١.١ و ٢.٢.١.٤.

صَوَّرَ الوسط يوسف خُليف[1]. يهمنا نحن كخلفية فقط؛ لا نحتاج أن نتناول الأشخاص منفردين. لن يكون هذا أيضا أمرا سهلا؛ فالمادة وهي متوفرة على وجه خاص في كتاب الأغاني لم تقرأ قراءة نقدية. يكفي من أجل نظرة عامة أولى أن نستند إلى قوائم بأسماء الزنادقة التي ظهرت في المصادر منذ وقت مبكر. نجد أقدمها لدى الجاحظ[2]؛ أخذها الصولي بعد قرن[3]. يفصل ابن النديم أيضا الشعراء عن أولئك «الكفار» الذين كتبوا كتبا وخاضوا معارك مع المتكلمين[4]. يوحد أبو الفرج الأصفهاني والشريف المرتضى الأسماء في رواية متصلة؛ تبدو لديهما كما لو أن هؤلاء الشعراء التقوا على الدوام في ندوات. يستندان في هذا الخبر بدورهما إلى الجاحظ. إلا أنهما اعتمدا، كما يبدو واضحا، موضعا آخر غير ذلك الذي في كتاب الحيوان. لم يزعجهم أو يزعج الجاحظ ـ أنهما جعلا البصريين والكوفيين يحتفلون معا[5]. ثم قسم ابن حجر الأسماء بحسب الحروف الأبجدية في كتابه *لسان الميزان*. نتناول هنا فقط أولئك الأشخاص الذين عاشوا في الكوفة أو نشأوا هناك على الأقل. نقف في ذلك عند تعداد موقت ونحاول فقط وضع نظام تسجيلي أولي، فقد تعاصر معظمهم على أية حال.

حماد عجرد، كاتب، توفي ١٦١/٧٧٨ (؟). اتهم من قبل بشار بن برد وعمارة بن حربية[6] بالثنوية[7]. وعلى العكس فقد دافع[8] عنه مساور

---

(١) حياة الشعر في الكوفة ٢٠٦ وما يليها و٢٢٤ وما يليها، ٦١٨ وما يليها؛ قارن أيضا طاهري عراقي، الزندقة ١٤٤ وما يليها وشكر، الزندقة ٣٩٧ وما يليها. وباختصار ابن شيخ في: إنسكلوبيديا الإسلام، الطبعة الجديدة {٤} ١٠٠٣ تحت كلمة خمرية؛ إنه يتحدث عن «ثقافة مضادة».

(٢) الحيوان {٤} ٤٤٧، ٤ وما يليها.

(٣) أوراق ١٠، ١٣ وما يليها. قارن أيضا عبدالجليل القزويني، نقض ١٥٢، ١ وما يليها.

(٤) الفهرست ٤٠١، ١٩.

(٥) الأغاني {١٨} ١٠١، ١٠ وما يليها؛ مرتضى، أمالي {١} ١٣١، ٣ وما يليها.

(٦) أنظر حوله الصفحات التالية من هذا الكتاب.

(٧) الأغاني {١٤} ٣٢٥، ٤ وما يليها والحيوان {٤} ٤٤٣، ـ ٥ وما يليها.

(٨) مرتضى، أمالي {١} ١٣٣، ٧ وما يليها و ١٣٤، ١٤ وما يليها.

الوراق[١]. يدعي أبو نواس أنه اكتشف في «سجن الكفار» أن حماد كان مانويا بالفعل؛ ألف أبياتا مزدوجة يرتلها إخوته في العقيدة، المانويون، في صلاتهم[٢]. يذكره السعودي بين اولئك الذين كتبوا كتبا تساند المذهب الثنوي، ولكن هذا مجرد ازدواج في الاسم غالب الظن. قارن حوله فاجدا في: Rivista degli Studi Orientali, Rom ‏١٧/ ١٩٣٧/ ٢٠٣ والصفحات التالية؛ فاغنر، أبو نواس ١١٣ والصفحة التالية؛ مونوت ٦٥ والصفحة التالية؛ طاهري - عراقي، الزندقة ٢٣٧ والصفحات التالية؛ الموسوعة الإسلامية، الطبعة الجديدة {٣} ١٣٥ والصفحة التالية؛ سيزگين، تاريخ المخططات العربية ٢/ ٤٦٩ والصفحة التالية.

حماد الراوية (المتوفى ١٥٥/ ٧٧٢ أو ١٥٦/ ٧٧٣). قارن فوك، الثقافة العربية ٢٦٣ وفي الموسوعة الإسلامية الطبعة الجديدة {٣} ١٥٦. إنه لأمر يدعو للعجب أن المتزمت أبا عمر بن العلاء كان يقدره[٣].

حماد بن زبرقان، نحوي، الأرجح أنه من البصرة؛ على أية حال ينسب إلى المدرسة البصرية[٤]. ربما يكون تطابق الأسماء هو ما حمل المرء على أن يجعل من الحماميد الثلاثة إخوة في السكر لا ينفصلون[٥]. في قصيدة هجاء موضوعها عدم الالتزام بالصلاة، كما هو معتاد، لم يعد المرء يعرف بعد ذلك ما إذا كان هو المقصود أم حماد الراوية[٦]. قارن حوله فوك، الثقافة العربية ٢٦٣.

عمار ذو كبار الحمداني، ينتمي إلى نفس الحلقة. قارن كتاب الأغاني {٢٤}

---

(١) أنظر حوله سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ٢/ ٤٦٩.

(٢) يحتوي المصدر على معلومة خطأ! الأغاني {١٤} ٣٢٤، ٧ وما يليها؛ إضافة إلى هذا ما كتبه غرونَباوم في: Journal of Near Eastern Studies, Chicago ‏٣/ ١٩٤٤/ ١٠.

(٣) الأغاني {٦} ٧٣، ١١ وما يليها؛ أنظر بصدد ابن العلاء الفصل ب ٢.٢.٧.١.٥.

(٤) القفطي، إنباه {١} ٣٣٠ وما يليها.

(٥) الأغاني {١٤} ٣٢٢، ١٢ وما يليها.

(٦) قارن مرتضى، أمالي {١} ١٣٢ وما يليها مع ١٣٢، ١ وما يليها.

٢٢٠ والصفحات التالية؛ سيزگين، تاريخ المخطوطات العربية ٢/ ٣٤١.

حفص بن أبي ودة (؟) مع حماد عجرد في الأغاني {١٤} ٣٥١، ١٠ و {١٨} ١٥٠، ٢. قراءة ودة ليست مؤكدة تماما. يجدها المرء لدى المرزباني، موشح ٢٤، ـ ٤ والصفحة التالية و ٢٥، ١ كما لدى مرتضى، الأمالي / ١٣١، ٤. بينما يرد الاسم في المصدر المحتمل لمرتضى، وهو الأغاني {١٨} ١٠١، ١١ وردة. ويرد في أماكن أخرى في طبعة كتاب الأغاني وزة ({١٤} ٣٥١، ١٠) وبُردة ({١٨} ١٥٠، ٢). بردة أيضا في لسان الميزان {٢} ٣٢١، ٩.

يزيد بن الفائض، كاتب في عهد المنصور. ألقاه المهدي في السجن كزنديق، حيث هرب منه وتخفى؛ وأعفي عنه ضمن عفو عام في عهد هارون[١].

مطيع بن إياس الكناني، ١٦٩/ ٧٨٥: يقال إنه في شبابه أرسل إلى الوليد الثاني[٢] وأقام بعد ذلك بعدة سنوات في محيط عبدالله بن معاوية[٣]. سمي مع آخرين زنديقا في مقطوعة هجاء لأبي نواس عن أبان اللاحقي[٤]. يقال إن ابنته حين أعطيت «كتاب الكفار» لتقرأه في حضور هارون الرشيد، أقرت أن أباها قد علمها هذا الدين[٥]. روي في ربط أنيق بين غرضين أن مطيعا، حين طلب المنصور مدح ابنه المهدي وأعطى شعراء المهرجان إطارا دعائيا صحيحا، لوى حديث المهدي بصورة تجعله ينسجم تماما مع الحدث. لا يؤكد هذا أن الزنادقة زوروا الأحاديث دون ورع فقط وإنما أيضا تجنبوا العباسيين؛ يأتي الراوي من الكوفة[٦]. أنظر حوله فاجدا ٢١٠ والصفحات التالية؛ فوك ٢٦٣

---

(١) الجهشياري، وزراء ١٥٦، ١٠ وما يليها؛ الطبري {٣} ٥٢٠، ١ وما يليها و ٦٠٤، ٩ وما يليها. هل هو نفسه يزيد بن الفيض الذي قام في سنة ١٢٩ مع والي مروان الثاني في صنعاء بحملة ضد المتمردين الإباضيين؟ (الأغاني {٢٣} ٢٢٥، ١٤ وما يليها؛ إضافة إلى هذا الفصل ب ٤.١.١.٢.١).

(٢) أنظر الصفحة ٦٤٣ من هذا الكتاب.

(٣) الأغاني {١٢} ٢٣١، ١١ وما بعدها؛ إضافة إلى الفصل ب ٣.٢.٢.

(٤) الجاحظ، الحيوان {٤} ٤٥٠، ٦.

(٥) الأغاني {٨} ٢٩٥، ٨ وما بعدها.

(٦) الأغاني {٨} ٢٨٧، ١ وما يليها؛ إضافة إلى هذا جواد علي في: الإسلام ٢٥/ ١٩٣٩/ ٢١١ والدوري في كتاب عباس التذكاري ١٢٩ (بالعربية).

و٢٦٥؛ شولر، شعر الطبيعة ٥٨ والصفحة التالية؛ سيزگين، تاريخ المخطوطات العربية٢/ ٤٦٧.

يحيى بن زياد الحارثي، ارستوقراطي عربي[١]، كان صديقا لمطيع بن إياس خاصة[٢]؛ كتب هذا مرثية عنه[٣]. كان حاكما على البحرين في عهد هشام[٤]؛ إلا أن أباه وهو خال للسفاح، تعاون في الكوفة سرًّا مع العباسيين[٥]. وقد أوكل إلى هذا بعد الثورة أيضا حكم الحجاز الذي تولاه مرتين لعدة سنوات[٦]. كان الابن في عهد المنصور موظفا في الأهواز بصورة موقتة ومات في خلافة المهدي. يقال إنه أصبح في النهاية ورعا وطرد «حماد عجرد وأشباهه»[٧]. حوله فاجدا ٢١٤؛ فوك ٢٦٣؛ سيزگين، تاريخ المخطوطات العربية ٢/ ٤٦٧ والصفحة التالية.

عمارة بن حربية (هكذا في الحيوان {٤} ٤٤٨، ١، الصولي؛ أيضا ٤٤٤، ٤)، شخصية غامضة نوعا ما، ربما كان هو نفسه

عمارة بن حمزة الذي ذكر في القوائم الأخرى. كان رجل إدارة ذا نفوذ وسِعَة، ووكيلا للعباسيين، أهداه السفاح أراضي المروانيين[٨]. يزعم أن عبدالله بن معاوية عينه سكرتيرا له[٩]؛ إلا أنه شغل نفس المنصب لدى المنصور وكان في عهد المهدي أيضا محبوبا جدا[١٠]. أرسل في عهد المنصور كمبعوث إلى

(١) قارن حول نسبه مرتضى، أمالي {١} ١٤٢ وما يليها، ابن حزم، جمهرة ٤١٧، ٢؛ تأريخ بغداد {١٤} ١٠٦ وما يليها.

(٢) قارن الأغاني، الفهرست تحت الاسم.

(٣) مرتضى، أمالي {١} ١٤٣، ١١ وما يليها؛ تأريخ بغداد {١٤} ١٠٧، ١٥ وما يليها.

(٤) خليفة، تأريخ ٥٣٩، ٢.

(٥) أخبار العباس ٢٣٨، ٨ وما يليها؛ مرتضى {١} ١٤٣، ١.

(٦) زامباور، مانوئيل ٢٠ و ٢٤.

(٧) الأغاني {١٤} ٣٣٣ وما بعدها.

(٨) الجهشياري، وزراء ٩٠، ١٥ وما يليها.

(٩) الأغاني {١٢} ٢٣١، ١١؛ قارن أيضا {١٣} ٢٧٩، ١٣ وما يليها.

(١٠) ابن النديم ١٣١، ـ ٤ وما يليها؛ قارن أيضا ١٣٩، ١٤. إضافة إلى الجهشياري، الفهرست تحت الاسم.

البلاط البيزنطي كما يبدو واضحا[١]. اعتبرت رسالة له تحفة في الأسلوب[٢]. ولكن ينبغي فحص ما إذا لم يكن قد جرى الخلط بين عدة أشخاص. اسمه لدى الجهشياري عمارة بن حمزة بن ميمون[٣]، وعلى العكس في تأريخ بغداد عمارة بن حمزة بن مالك[٤]. إلى جانب هذا نسمع من ابن عم لحماد عجرد اسم عمارة بن حمزة بن كليب[٥].

والبة بن الحباب، عربي، مرشد لأبي نؤاس. ذكر من قبل عمارة بن حمزة كسمير للمهدي، إلا أنه لم يستطع الصمود[٦]. لم يتحفظ أبو نؤاس من عزله كزنديق[٧]. أنظر حوله فاجدا ٢٠٦؛ فاغنر، أبو نؤاس ٢٤ والصفحات اللاحقة؛ سيزگين، تاريخ المخطوطات العربية ٢/٤٦٨. ـ ذكر أبو نؤاس معه كافرين آخرين:

عبيد، لا بد أن يكون عبيدة من كتاب الحيوان {٤} ٤٤٧ وقاسم الذي يذكر لدى مرتضى كقاسم ابن زنقطة. كلاهما لا يمكن تشخيصه. أيضا يحيى بن حسين، ذكر في موضع واحد مع يحيى بن زياد[٨]، وفيما عدا هذا ليس ثمة ما يوثقه.

يونس بن هارون، مذكور في كتب الحيوان فقط (الصولي)، ربما كان هو

---

(١) قارن التقرير الخيالي إلى حد ما لدى ابن الفقيه، بلدان ١٣٧، ٩ وما يليها/ ترجمة ماسي ١٦٤ وما يليها؛ إضافة إلى شتروماير في: مجلة تأريخ العلوم العربية الإسلامية، فرانكفورت ١٩٨٩/٥/١٦٧ وما يليها.

(٢) الفهرست ١٤٠، ١١. لو كان المهانية عنوان هذه الرسالة لأمكن أن يشار إلى علاقة بالشق الذي يحمل نفس الاسم من المارقونيين (أنظر الصفحة ٤٣٣ من هذا الكتاب). إلا أن تفسيرات أخرى للاسم ممكنة، ويبدو أن ابن النديم يذكر هنا عملا آخر. قارن بشأن رسائل أخرى لعمارة، صفوت، جمهرة رسائل العرب {٣} ١٢٧ وما يليها.

(٣) ٩٠، ١٥؛ هكذا أيضا مرتضى، أمالي {١} ١٣١، ٦.

(٤) تأريخ بغداد {١٢} ٢٨٠ وما يليها رقم ٦٧٢١.

(٥) الأغاني {١٤} ٣٢١، ٦ وما بعدها.

(٦) الجهشياري ١٤٩، ١٢ وما يليها.

(٧) الحيوان {٤} ٤٥٠، ٥: كالوالبي.

(٨) تأريخ بغداد {٨} ١٤٩، ١١ وما بعدها.

نفسه يونس بن أبي فروة، إذا كان هذا الاسم صحيحا وليس فقط يونس بن فروة[١]. كان سكرتيرا لعيسى بن موسى، ابن أخ للمنصور[٢]. كان عليه أن يتخفى خلال ملاحقة الكفار في عهد المهدي؛ ولكن أعفي عنه في عهد هارون شأنه شأن يزيد بن الفيض[٣]. يُزعم أنه كتب كتابا عن الجوانب السيئة لدى العرب ونقاط الضعف في الإسلام، أوصله إلى أيدي البيزنطيين[٤]. في صيغة الاسم يونس أبي فروة يمكن ربطه بأبي فروة كيسان، وكيل لعثمان، أصبح ابنه عبدالله سكرتيرا لمصعب بن الزبير[٥]. عاشت العائلة في الحجاز حيث نشأ يونس كحفيد لهذا العبدالله[٦]. يبقى موضع شك ما إذا كان هو أبا ربيع بن يونس الذي اكتسب نفوذا كبيرا في عهد المنصور وأصبح ابنه فضل وزيرا في عهد هارون، كما يدعى غالبا[٧]؛ استنادا إلى التسجيل لا يبدو الأمر محتملا. حوله فاجدا ٢١٣؛ فوك ٢٦٢، هامش ٤٤ و ٢٦٥، هامش ٧٢. إلى جانبه يُذكر في الأغاني {١٤} ٣٥٣، ١٦ شخص آخر يدعى أبا الزبير قبيس بن الزبير كزنديق في محيط حماد عجرد؛ إلا أننا لا نجد حوله هو الآخر شيئا.

آدم ابن عبدالعزيز كان حفيدا لعمر الثاني وقد سيط في عهد المهدي بسبب الزندقة[٨]. توفي في ستينات القرن الثاني. إقرأ حوله في سيزگين، تأريخ

---

(١) هكذا الطبري (قارن الفهرست تحت الاسم)؛ تأريخ بغداد {٩} ١٦٠، ١٠ وما بعدها، خاصة في قصيدة لحماد عجرد (الحيوان {٤} ٤٤٦، ٦). مع أبي لدى الجاحظ، ذم أخلاق الكتاب في: رسائل {٢} ٢٠٢؛ الأغاني {١٨} ١٠١، ١١.

(٢) الأغاني {١٤} ٣٥٣، ١٦ وما بعدها؛ الطبري {٣} ٣٢٩، ١٢.

(٣) الطبري {٣} ٦٠٤، ٩ وما بعدها.

(٤) مرتضى، أمالي {١} ١٣٢، ١ وما بعدها؛ تنسحب في الحيوان {٤} ٤٤٨، ٤ وما بعدها على العكس على يونس بن هارون. أن يصل الأمر إلى دمغ أحد ما كزنديق ينطلق من غيلان الشعوبي، الذي كتب شيئا مشابها في بلاط الطاهر بن الحسين (قارن الأغاني {٢٠} ٧٧، ٨ وما يليها). قارن الآن أيضا پيلاتفي، إنسكلوبيديا الإسلام، الطبعة الجديدة {٦} ٨٢٩ تحت كلمة مثالب.

(٥) الجهشياري ٤٥، ٣ و ٤٤، ٤.

(٦) المصدر السابق ١٢٥، ٥ وما بعدها؛ ابن رستة، أعلاق ٢٠٧، ١٥ وما بعدها، ترجمة ٢٤٢.

(٧) الجهشياري ١٢٥، ٥ وما يليها؛ الأغاني {١٩} ٢١٩، ٢ وما يليها. إضافة إلى هذا سورديل، Vizirat {١} ٨٨ وشكر، الزندقة ٤٤٦ والصفحة التالية.

(٨) الأغاني {١٥} ٢٨٧، ٢ وما بعدها.

المخطوطات العربية ٢/ ٥٧٢.

جميل بن محفوظ المهلبي لا يكاد يمكن العثور على شيء عنه. هجاه أبو الشمقمق (المتوفى ١٩٠/٨٠٦؟) كزنديق[١]. حرّف الاسم لدى حجر إلى حُميد[٢].

أبو الحسن علي بن خليل، وكيل لمعن بن زائدة. يزعم أنه سجن مع صالح ابن عبدالقدوس (الذي عاش في البصرة!)، إلا أنه أعفي عنه بسبب قصيدة مدح فيها هارون الرشيد[٣]. وفي رواية أخرى استطاع الاختفاء - من غير صالح! - وقصد هارون بعدئذ في الرقة[٤]. إقرأ حوله فاجدا ٢٠٦ والصفحة التالية؛ فوك ٢٦٣؛ سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية٢/ ٥٣٧.

إبراهيم بن سيابة، توفي حوالى ١٩٣/٨٠٩، وكيل للعباسيين. سكرتير في عهد المهدي، لكنه فصل بعد ذلك. ربطته لاحقا علاقات طيبة مع يحيى بن خالد البرمكي وفضل بن الربيع. حوله في الموسوعة الإسلامية، الطبعة الجديدة {٣} ٩٨٩ وسيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ٢/ ٥٢٧.

علي بن ثابت، توفي قبل ٢١٠/ ٨٢٥، صديق لوالبة بن الحباب. حوله في فاجدا ١٨١؛ سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ٢/ ٥٣٩.

إبراهيم بن يحيى الزهري، ذكر لدى **عبدالجليلي القزويني فقط**، النقض ١٥٢، ٢. ليس ثمة ما يوثقه عدا هذا[٥].

لا نملك معرفة أدق دون تغيرات كيفية عن صورة الشاعر عن ثنوية للعالم في محيط إسلامي إلا في حالة واحدة: لدى أبي العتاهية (١٣٠/ ٧٤٨ - حوالى ٢١٠/ ٨٢٥). نظر إليه المرء بسبب *زهدياته* بعين العطف. احتفظ الصولي بتقرير

---

(١) الحيوان {٤} ٤٥٤، ٥ وما يليها؛ أنظر بصدد أبي الشمقمق سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ٢/ ٥١٢.

(٢) لسان الميزان {٢} ٣٥٣، ٤ و ٣٦٦.

(٣) الأغاني {١٤} ١٧٤، ٢ وما يليها و ١٧٥، ١ وما يليها.

(٤) مرتضى، أمالي {١} ١٤٦، ٨ وما يليها.

(٥) حرفيا «الوعيد (الإلهي)»

رجل موثوق به من المعتزلة كما يُظن: «**كان مذهب أبي العتاهية القول بالتوحيد، وأن الله خلق جوهرين متضادين لامن شيء، ثم إنه بنى العالم هذه البنية منهما، وأن العالم حديث العين والصنعة لا محدث له إلا الله. وكان يزعم أن الله سيرد كل شيء إلى الجوهرين المتضادين قبل أن تفنى الأعيان جميعا. وكان يذهب إلى أن المعارف واقعة بقدر الفكر والاستدلال والبحث طباعا. وكان يقول بالوعيد وبتحريم المكاسب، ويتشيع بمذهب الزيدية البترية المبتدعة، لا ينتقص أحدا[١] ولا يرى مع ذلك الخروج على السلطان. وكان مجبرا[٢]**». لست متأكدا ما إذا كان على المرء أن يفترض مع مادلونغ أننا هنا أمام «بقية من التصورات المانوية»، «تبناها أبو العتاهية بقوة أكبر موقتا»[٣]. ربما لم يتغير أبو العتاهية كثيرا كما ادعى المرء لاحقا تحت تأثير شعره، مؤكد فقط أنه غير الجنس الأدبي. ربما يكون قد تحدث فقط عن الزهد[٤]. لا تدعي حتى المصادر العربية أنه بتأثير «تغيير دينه» قد تخلى عن المانوية. أرجح أننا هنا في مواجهة صياغة فردية للثنوية، اعتقد المثقفون المسلمون يومها أنهم يستطيعون تمثيلها. وقد كانت كافية للتكفير؛ فتح منصور بن عمار، في عهد هارون في بغداد كواعظ شعبي ناجح بوجه عام[٥]، عيون جمهوره على أن الشاعر لم يتحدث أبدا عن الجنة والنار وإنما فقط عن الموت، كما يتوقع المرء من مفكر حر[٦]، وقد كتب لذلك أبو سهل إسماعيل بن علي النوبختي (٢٣٧/ ٨٥١ ـ ٣١١/ ٩٢٣) ضده[٧]. حاول فاجدا أن يجد في شعر أبي العتاهية مستندات ملموسة لهذه التقرير[٨]. لم يحقق في ذلك نجاحا كبيرا. في الأرجوزة

---

(١) المقصود أبو بكر وعمر.

(٢) الأغاني {٤} ٥، ١٤ وما يليها.

(٣) قاسم ٦٧ وما بعدها.

(٤) هكذا فرضية الكفراوي ولاثام في: الفصلية الإسلامية ١٧/ ١٩٧٣/ ١٦٠ وما يليها، هناك في الصفحة ١٧٥ والصفحة التالية خاصة.

(٥) أنظر الفصل ت ١. ٤. ٢.

(٦) الأغاني {٤} ٣٤، ١٢ وما بعدها.

(٧) النجاشي ٢٣، ٥ وما بعدها؛ كحّالة، معجم {٢} ٢٧٩؛ ماسينيون، باسيون {١} ٣٦١/ {١} ٣١٥.

(٨) في: Rivista degli Studi Orientali, Rom ١٧/ ١٩٣٨/ ٢١٩ و ٢٢٥ وما يليها. محاولة مشابهة لدى=

الطويلة التي لم يدع الشاعر فيها فرصة لتوصيل الحِكَم إلى الناس، جاء في البيت[1] ٤٣:

«لكل إنسان طبيعتان: خير وشر، وهما ضدان»، وقبل ذلك في البيتين ٤١ و ٤٢:

«من لك بالمحضِ، وكل ممتزجْ وساوس في الصدر منه تختلجْ

من لك بالمحض، وليس محض، يخبث بعض ويطيب بعضُ».

يتحدث في الزهديات عن نور الوجه الإلهي ويفسر خطيئته بأن الظلمة قد وقفت بينه وبين النور[2]. على المشاعر المتزمتة هنا أن تصغي؛ ولكن في الواقع لم يثبت أكثر من كونه لم يتهيب من استعمال هذه المصطلحات. لا يتعلق الأمر بكونية وحين يرد أن الضوء «يضيء لون الظلمة»، فيبدو أنه يتضمن أن اللون لا ينشأ من الاختلاط[3]؛ يطابق هذا تصور أرسطوطاليس[4]. لم يكن أبو العتاهية بالفعل حتى شيعيا متطرفا؛ لا يمكن للمرء أن يكون أكثر اعتدالا من البترية[5]. وكان أيضا «جبريا» فقط حين نظر المرء إليه بأعين معتزلية؛ كان أقرب إلى مذهب حسن البصري[6].

إلا أنه يختلف جذريًا عن زملائه المذكورين: في تحريمه المكاسب. يمكن للمرء أن يشك بالطبع في أن هذا استخلص من زهدياته؛ لكن ابنه كان أيضا

= جي. د. مارتين في: Transactions Glasgow Oriental Society ‏٢٣/١٩٦٩ ـ ١٩٧٠/ ١١ وما يليها؛ قارن أيضا للمؤلف نفسه المصدر السابق ٢١/ ١٩٦٧/ ٥٦ وما يليها.

(١) استنادا إلى طبعة شكري فيصل (دمشق ١٣٨٤/ ١٩٦٥)، حيث النص أكثر إسهابا مما في المصادر الأخرى، هناك في الصفحة ٤٤٩.

(٢) فاجدا ٢٢٥.

(٣) المصدر السابق ٢٢٥ و ٢٢٧ مع الهامش ١.

(٤) أنظر حول هشام بن الحكم الفصل ٢.١.٣.٣.٧.٢.٢.٢.٤ من هذا الكتاب.

(٥) أنظر الصفحة ٢٥٢؛ إضافة إلى هذا مادلونغ، قاسم ٦٦ وما يليها.

(٦) قارن ديوان، طبعة فيصل، رقم ١٢. ١٧/ ترجمة فاغنر، أسس {٢} ١٢٣. حوله بوجه عام سيزگين، تأريخ المخطوطات العربية ٢/ ٥٣٤ وما بعدها.

ناسكا[١]، وبالنسبة لأشخاص مثل مطيع بن إياس أو ابن أبي العوجاء فإن هذا الميل لم يقم على سند ولا حتى أدبيا. كان أبو العتاهية ابن الناس الصغار؛ وعلى العكس فقد كان الزنادقة معروفين بطريقتهم المترفة في الحياة (ظرف). لا يضع الزنديق لنفسه حدودا، قال الصولي[٢]. كان هذا ما أثار الاستياء الشديد للناس من الطبقة الوسطى أيضا، أصحاب الحديث مثلا. ولم يبذل الزنادقة، وهم من الطبقة العليا، من جانبهم جهدا ليغيروا هذه الصورة. لم يكن الحديث يعنيهم؛ سيؤلفون، كما يحدث اليوم أيضا، طرائف حوله[٣]. إلا أن الرواة لم يتسامحوا هنا؛ أخذوا المحاكاة الساخرة مأخذ الجد ورأوا في «الكافرين» كلما أطالوا النظر أكثر مزورين أشرارا. نسبوا إليهم الأحاديث التشبيهية خاصة، تلك التي أرادوا أنفسهم التخلص منها[٤]. ثم بلغ الأمر لاحقا حدًّا سمى فيه المرء على العكس المشبهين زنادقة[٥].

٢.١.٥.٨.٣ الجدل مع الزنادقة بحسب المصادر الإمامية

ليس صدفة بالتأكيد أن لا تأخذ الرواية الشيعية نظرية المصطلحات هذه أبدا[٦].

---

(١) وشاعر؛ قارن ابن النديم ١٨٣، ١٤ وما بعدها.

(٢) مرتضى، أمالي {١} ١٤٣، ٢ وما يليها؛ إضافة إلى فوك، الثقافة العربية ٢٦٥، الهامش ٧١. مَكَثَ نمط الظرفاء في بغداد أيضا؛ وصفه هناك ابن الوشاء في كتابه *الموشى*. قارن حول هذا م. ف. غازي في: Studia Islamica, Paris ١١/ ١٩٥٩/ ٣٩ وما يليها والآن ايندرفيتس في: Arabica ٣٦/ ١٩٨٩/ ١٢٥ وما يليها.

(٣) حول هذا گولدتسيهر، دراسات محمدية {٢} ١٣٤.

(٤) أنظر بصدد ابن أبي العوجاء الصفحة ٤٣٩ والتي تليها من هذا الكتاب. أقدم الوثائق حوله لدى الجاحظ، حجج النبوة، في: رسائل {٣} ٢٧٧ وما يليها، ترجمة ريشر، مقتطفات ١٤٦؛ قارن أيضا ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث ٩١، ١ وما يليها، ٧٦، ١ وما يليها، ترجمة ليكومت ٨٥ ١٠٠ و ٣٥٥، ٨ وما يليها، ٢٧٩، ٦ وما يليها، ترجمة ٣١٠ ٣٠٠ أ.؛ إضافة إلى هذا فوك في: الكتاب التذكاري لكاله ٩٥ وما يليها، الثقافة العربية ٢٦٧ وما يليها. أنظر للمزيد حول هذا الفصل ت ٢.٤.١.

(٥) هكذا ابن حبان، المجروحون {١} ١٦٥، ـ ٥ وما يليها، ميزان رقم ١٠٨٩، ولكن بأمانة «كأنه زنديق»؛ ميزان رقم ٦٣٤. جعل المرء حماد بن سلمة، الذي نقل الكثير من هذه الأحاديث عبره (أنظر الفصل ب ٢.٢.٧.٢) ابنا لزوجة ابن أبي العوجاء (فوك ٢٦٠).

(٦) ليس الإماميون على الأقل؛ يختلف الإسماعيلي أبو حاتم الرازي (أعلام النبوة ٤٧، ٨ وما يليها).

كان تزوير الحديث كابوسا سنيًا؛ حتى حين يقال إن ابن أبي العوجاء ساعد في انتصار الحساب الفلكي لبداية رمضان من خلال كلمة مشكوك في صحتها لجعفر الصادق[1]، فهي فكرة سنية. بقي الزنادقة بالنسبة للشيعة نظاميين، أغفل المرء فقط جميع التعاليم خاصة تلك التي تتعلق بالكون وقصرها على المستكشفين الساخرين. توجب كما رأينا، أن تتاح لهم رحلة إلى الحجاز ليلتقوا بالإمام؛ ولكن أكد المرء على أنهم لم يقوموا بذلك بنية ورعة: يقال إنهم لم يستطيعوا أن يكفوا عن إهانة الحجاج والسخرية من احترام الكعبة. اعتبر الحج بالنسبة لهم غير منطقي؛ مثقف ربي تربية عقلانية لا ينحدر إلى ذلك[2].

كان هذا بالطبع موقفا توجب على المسلم المؤمن سواء كان شيعيا أو لم يكن، في الكوفة أو في مكان آخر، أن يناقشه بالفعل. إطار هذه القصص وحده خيالي؛ وعلى العكس فللحجج التي تبودلت فيها أهمية كبيرة بالنسبة لنا. هذا لا يعني أن الفقه مورس هنا بطريقة أصيلة؛ فليس هذا غرض القصص. ما ينبثق هنا هو فلسفة شعبية نقدية ـ أو بكلمة أفضل: التصور الذي يشكله المرء عنها. كان الحج واحدة فقط من نقاط كثيرة، يطرح فيها السؤال عن حجة منطقية للقانون[3]، وقد أجاب الشيعة بمؤلفاتهم في علل الشرائع[4]. ثم حين استحضر المرء رسالة النبي إلى الميدان طرح السؤال، لماذا لم يأت الله نفسه إلى العالم بدلا من أن يبعث رسولا[5]. النظام الذي يتحقق من خلال القانون هو في كل الأحوال ليس مثاليا:

---

(١) أنظر الفصل ٢.١.٥.٨.١ من هذا الكتاب.

(٢) ابن أبي العوجاء، أبو شاكر الديصاني، ابن المقفع وشخص اسمه عبدالملك البصري لدى الطبريسي، احتجاج {٢} ١٤٢، ٢ وما يليها؛ أو ابن أبي العوجاء، ابن طالوت، ابن الأعمى وابن المقفع لدى المفيد، إرشاد ٢٨٠، ١٠ وما يليها، ترجمة ٢٤٢ وما يليها، المجلسي، بحار {١٠} ٢٠٩ وما بعدها رقم ١١ و ٢١٩، ٥ وما يليها.

(٣) الطبريسي، احتجاج {٢} ٩٢، ١٤ وما يليها.

(٤) قارن مثلا عمل ابن بابويه المعروف (تأريخ المخطوطات العربية ١/ ٥٤٧).

(٥) الكليني، الكافي {١} ٧٥، ١٢ وما يليها (ابن أبي العوجاء). يُطرح السؤال بصورة مشابهة في القرآن من قبل الجاهليين (الآية ٧ من سورة الحج) وربما استخدمت من هنا مع الزندقة.

لماذا هم الأغنياء أغنياء والفقراء فقراء؟ لماذا يجب على الأطفال أن يتألموا؟ لماذا توجد حشرات ضارة وأفاع؟ نكون هنا في مشكلة العدالة الإلهية قريبين جدا من بداية المناظرة[١].

كان المتناظرون كما يعتقد دهريين؛ يؤمنون بأزلية العالم[٢]. يدحضون أنه قد كانت له بداية ذات مرة بالسؤال عن الدجاجة والبيضة[٣]. وبصيغة مبالغ فيها: إذا كان الله قد خلق العالم فمن الذي خلق الله؟[٤] الخطوة إلى افتراض أنهم ينكرون وجود الله أيضا لم تكن بعيدة[٥]. لم يقبل المرء أن تكون ثمة ثنائية ثانوية تخضع لها فكرة الخلق، رغم أن هذا هو النموذج المفضل لدى «الكفار» غالب الظن؛ كان أبو العتاهية يمثله وفيما عدا هذا فإنه كان مفروضا في السرفانية[٦]. كشف المرء نفسه فقط بأن انطلق في أماكن أخرى من أن الزنادقة آمنوا بالله؛ كانت لديهم فقط الصورة الخطأ عن الله. ولأنهم يتمسكون بما يمكن إدراكه حسيًّا فقط[٧]، فإنهم مشبهون؛ لو لم يكن إدراك الله ممكنا حسيًّا فلن يكون أيضا «شيئا»[٨]. وإذا كان ينبغي أن يكون الله في كل مكان فكيف يمكن له إذا كان في السماء أن يكون

---

(١) الطبريسي، احتجاج {٢} ٨٤، ١٥ وما يليها؛ بحار {١٠} ١٦٤ وما يليها رقم ٢ و ١٩٤ وما يليها رقم ٣ (رواه هشام بن الحكم!) قارن أيضا الفصل ب ٢.٢.١.٤ والفصل ت ٢.٢.٨.٥ من هذا الكتاب.

(٢) الكافي {١} ٧٥ وما يليها (ابن أبي العوجاء)؛ إضافة إلى مونوت Penseurs ٣١٢ وما يليها استنادا إلى كتاب التوحيد لابن بابويه والآن س. و جي. جي. سترومسا في: Harvard Theological Review ٨١/ ١٩٨٨/ ٤٣ وما يليها.

(٣) حول هذا الآن بيرناند في: الكتاب التذكاري لحوراني ٥٨ وما بعدها و دافيدسون، براهين على الأبدية ١٥.

(٤) هذا مشترط في القول الساخر لأبي نواس ضد أبان اللاحقي (الجاحظ، الحيوان {٤} ٤٥٠، ٢). ينبه الجاحظ إلى أن الهواة فقط يمكن أن يتصوروا مثل هذا السؤال، لا يخبر المتضلعون عن أحد من هذا القبيل.

(٥) الكافي {١} ٧٢، ٧ وما يليها.

(٦) البحار {٥٧} ٧٨، ٢ وما يليها هو استثناء. (عن هشام بن الحكم). قارن حول السرفانية تسينر، سرفان ٥ و ٤٢٠ وما يليها.

(٧) قارن حول هذا جمع المقاطع لدى فاجدا في: Rivista degli Studi Orientali, Rom ١٧/ ١٩٣٨/ ٢٠٠، الهامش ٦، ولدى سترومسا في: Harvard Theological Review ٨١/ ١٩٨٨/ ٤٦، الهامش ٤٥.

(٨) الكافي {١} ٧٨ ـ ٧؛ بحار {٣} ٣٦ وما يليها.

على الأرض أيضا؟[١] قدموا الحجة هنا مثل هشام بن الحكم؛ كان المذهب الشيعي خلال ذلك قد اتجه إلى المعتزلة.

أخيرا فهناك الكفار كنقاد للقرآن. الأربعة الذين أظهروا سوء سلوكهم عند الكعبة أخذوا على عاتقهم أن يدمر كل واحد منهم ربع القرآن. يجد ابن أبي العوجاء أمثلة على أن الأنبياء يطرحون في المصحف بصورة في غير صالحهم. كذب يوسف حين اتهم أخاه بالسرقة[٢]؛ قاد إبراهيم محيطه خلف الضوء حين ادعى أنه لم يحطم بنفسه أصنام والده[٣]، أو حين تظاهر بالمرض ليستطيع تحطيمها دون إزعاج[٤]. رب القرآن أيضا ليس عادلا: يقول إنه يعطي أولئك الذين يصلون في النار جلدا جديدا مرة بعد أخرى، ليشعروا بالعقوبة حقا؛ ولكن ماذا فعل هذا الجلد من سوء فيستحق هذا؟[٥] توقع المرء من المانويين أن ينكروا عقاب الجحيم تماما، حيث لا معنى له: لا يطفئ الله بذلك غضبه ـ هو أسمى من ذلك ـ ولا يريد أن يصلح أولئك الذين يعاقبهم[٦].

يتدرب الإمام في المقابل على دليل الله، في مواجهة الغائية خاصة؛ مصادر مشكوك في صحتها مثل كتاب الإهليلجة أو كتاب التوحيد، الكتابان يحملان اسم مفضل بن عمر، تركز على ذلك تماما[٧]. إلا أن ثمة حجة مفصلة أيضا تتجنب النقاش العقلاني وتؤكد ببساطة على فائدة الإيمان: حين يكون المؤمن على حق

---

(١) الكافي {١} ١٢٦، ٣ وما يليها.

(٢) الآية ٧٠ من سورة يوسف.

(٣) الآية ٦٢ والتي تليها من سورة الأنبياء.

(٤) الآية ٨٩ من سورة الصافات.

(٥) الآية ٥٦ من سورة النساء؛ يشار إليها لدى الباقلاني، إنتصار، ٥٠٩، ١٠ وما يليها. قارن حول الكل فاجدا في: Rivista degli Studi Orientali, Rom ١٧/١٩٣٨/٢٢٣ وما بعدها.

(٦) القرقساني، أنوار ٢٥١، ١٣ وما يليها؛ المزيد حول هذه الحجة في الفصل ت ٨.٢.١ (استنادا إلى النص {٣٥} ١، ت ـ ث).

(٧) أخذ المجلسي النصين في كتابه بحر الأنوار (هناك {٣} ٥٧ وما يليها و ١٥٢ وما يليها؛ حول هذا هالم في: الإسلام ٥٥/١٩٧٨/٢٢٢). أنظر للمزيد عن كتاب الإهليلَجة الفصل ب ٢.٤.٣.٢. حقق كتاب التوحيد مع تعليقات فقهية مفصلة من قبل محمد الخلالي، من أمالي الإمام الصادق، المجلد ١ ـ ٥؛=

وثمة محكمة فإن الكافر ملعون؛ أما إذا لم توجد، فإن المؤمن لن يكون خاسرا أيضا. وهكذا فقد أزيح إثبات الحقيقة إلى الآخرة؛ وجود الله هو وصية المنطق العملي وحسب. هذا معروف لدينا كـ «مسابقة باسكال»[1]. لا توجد الفكرة في الإسلام لدى الشيعة وحدهم، هناك في فم جعفر الصادق[2] وكذلك علي الرضا[3]، وإنما أيضا في المخطوطات السنية في صيغة أولية ككلام لعبدالله بن عمر[4]، ثم لدى المعري وأخيرا لدى الغزالي[5]. أخذه الفقه اليهودي في المنطقة الإسلامية، في البدء داؤد بن مروان الرقي، المسمى المُقمِّص[6]، ثم القرقساني[7]. ولا يعرف كيف وجد طريقه إلى باسكال؛ فلم يعن بحث باسكال، به حتى الآن كما أرى[8].

= ترجمت فقرات منه لدى مونوت، Pensseurs ٢٩٠ وما يليها. المزيد حول هذا في الفصل ت ٢.٦ (النهاية). قارن حول هذه المجموعة أيضا الكليني، الكافي {١} ٧٨ وما يليها. هناك تتبعه قريبا الحجة المعروفة من القرآن بأن قوتين متساويتين متعاكستين تنهضان ضد بعضهما (٨٠ وما بعدها رقم ٥).

(١) Pensées طبعة ل. برونشفيغ رقم ٢٣٣.

(٢) الكافي {١} ٧٥، ٦ وما يليها و ٧٨، ٣ وما يليها؛ الطبريسي، احتجاج {٢} ٧٥ وما يليها؛ أيضا في كتاب الإهليلجة (قارن بحار {٣} ١٥٤، ٣ وما يليها)؛ أبو حاتم الرازي، أعلام النبوة ١٦٧ وما يليها؛ إضافة إلى نالينو في: Rivista degli Studi Orientali, Rom ١٤/ ١٩٣٣/ ١٣٢ وما بعدها.

(٣) الكافي {١} ٧٨، ٦ وما يليها؛ مسند الإمام الرضا {١} ١٠، ـ ٦ وما يليها (استنادا إلى الكليني)؛ ابن بابويه، عيون أخبار الرضا {١} ١٠٨ رقم ٢٨؛ بحار {٣} ٣٦، ١٢ وما يليها.

(٤) هنا على أية حال كحجة سياسية لإثبات حياديته في الحرب الأهلية (ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة {٣} ١١٣ وما بعدها). لا نعرف كم عمر هذه الصياغة.

(٥) قارن أسين بالاسوا، Los precedentes musulmanes del "Äpari" de Pascal في: Boletin de la Biblioteca Menéndez Pelayo (Santander) ٢/ ١٩٢٠/ ١٧١ وما يليها، Huellas del Islam ١٦١ وما يليها؛ فيرنيت، Cultura hispanoárabe ٢/ ١٠٢٠/ ١٧١ وما يليها، ٣٣٨، فينسينك، La pensée de Ghazzali ٧٣ وما يليها؛ فان دين بيرغ، ملامح العلوم المحمدية استنادا إلى ابن خلدون ٥٩؛ الغزالي، إحياء، ترجمة گراملیش ١٣٤. اكتشف مؤخرا من قبل ع. بدوي في: Studia Islamica, Paris ٤٥/ ١٩٧٧/ ١٥ وما يليها (إضافة إلى المصدر السابق ٤٧/ ١٩٧٨/ ٤).

(٦) فاجدا في: Mélanges d'Histoire des Religions offerts à H. Chr. Puech ٥٦٩ وما يليها.

(٧) أنوار {١} ٧٨، ١٢ وما يليها؛ إضافة إلى فاجدا في: Revue des Etudes Juives, Paris ١٠٧/ ١٩٤٧/ ٦٥ وما بعدها وفي: Elaboration de l'Islam ٨٨ وما بعدها.

(٨) قارن بدوي، المصدر المذكور سابقا ٢٠ وما يليها.

٤.٨.٥.١.٢ دور الزندقة في العصر الأموي المتأخر

لم تتغلغل بعض هذه الحجج في وعي السنة تغلغلا أعمق إلا من خلال أبي عيسى الوراق وابن الراوندي[١]. يبدو أن الصدمة جاءت بالنسبة للشيعة في وقت أبكر؛ لقد شهدوا الظاهرة مهما يكن عن قرب. لكن هذا لا يكفي للتوضيح؛ فقد عرف السنة أيضا من كان الزنادقة. كان الشيعة كما هو واضح قد تورطوا في الحركة بشكل أقوى؛ كانوا قد افتتنوا بها في البداية. كان الشيعة صاعدين؛ منحهم تراث بلاد ما بين النهرين ملامح. لم يزعجهم أن يكون ذلك قد بدا أحيانا في ثوب غير عربي أو معاد للعرب؛ فلم تكن لهم علاقة بالارستقراطية في الكوفة ولا مع الحكام. لاحظ الفقهاء تدريجيا أي خطر يحيق بهم، بسبب القصص التي رووها عن الأئمة، كان ينبغي للعامة أيضا أن تتعلم كيف تواجهه.

كان هشام بن الحكم قد مثل في هذا مرحلة متأخرة؛ إنه يأخذ ويفند في نفس الوقت. كان هذا لدى الغنوصيين مختلفا؛ فقد ارتبطت ميثولوجيتهم بنيويا على الأقل بالديصانيين والمانويين ارتباطا وثيقا. فإذا كان الله قد خلق العالم بحسب رأي المغيرة بن سعيد، من بحرين، أحدهما عذب والآخر مالح، انسابا من عَرَقه[٢]، فإن هذا مثال جيد للثنوية الثانوية التي رعاها الزنادقة أيضا. وحين يستعين بحروف اسمه الأعلى[٣] فإن هذا يتفق مع ما ينسبه الشهرستاني إلى المزدكيين[٤]، وإذا كان يصف الله :ـ «رجل من ضوء»[٥]، فإنه يقترب من التفكير الايراني ـ ولكن ليس من هذا وحده ـ .

يرى المزدكيون من وجهة نظر الشهرستاني أن الله يجلس على عرشه في السماء،

---

(١) أنظر الفصل ت ١.٢.٨ و ٤.٣.٢.٢.٨.

(٢) أنظر الصفحة ٣١٧ من هذا الكتاب. لا يخلق العالم من ظله كما يطرح هالم هذا مختصرا إلى حد ما في: الإسلام ٥٨/ ١٩٨١/ ٢٥.

(٣) أنظر الفصل ١.٨.٣.٣.١.٢ من هذا الكتاب.

(٤) ملل ١٩٣، ـ ٤ وما بعدها، ٦٣٦، ٤ وما يليها؛ ترجمة مونوت، Livre des Religions ٦٦٥.

(٥) هالم، الغنوصية ٩٠.

كما يفعل خسرو على الأرض[١]؛ على هذا النحو، أي مثل إنسان، نظر إليه أبو منصور العجلي في رحلته السماوية[٢]. يفكر المانويون في خماسيات[٣]؛ تعرف الغنوصية الإسلامية المتأخرة طائفة «المخمسة»[٤]. تكهن عبدالله بن حرب حول الأظلة التي تهبط من الضوء كعقوبة على عصيانها، ويربط هذا بأفكار حلول الأرواح التي يفصل من خلالها بين الطيبة والخبيثة[٥]؛ يقال إنه ابن زنديق من المدائن[٦].

طرح هالم كيف عاشت هذه الأفكار وقد عدلت في قليل أو كثير بين الشيعة المتطرفين وقتا طويلا: في أم الكتاب، لدى النُصيريين، في مذهب التعارض للشلمغاني[٧]. لكنهم كما رأينا قد بقوا أحياء جزئيا في الشيعة «المتزمتة». النبي والأئمة هم أيضا كائنات ضوئية (*أشباه نور*) يحيطون بالعرش ويسبحون بحمد الله ١٥٠٠٠ سنة قبل خلق آدم[٨]. نور محمد، نور من نور الله تسرب إلى صلب آدم وأفاد العالم على هذا النحو بمتابعة نقله الوراثي المتصل[٩]. استند «المخمسة» على تمجيد أصحاب الكساء، الأعضاء الخمسة للعائلة المقدسة الذين شاركوا في المباهلة، حين احتوى محمد ابنته فاطمة مع زوجها وطفليها تحت كسائه. عدا هذا هم أيضا خلقوا قبل آدم من خليط من النور و*الروح*[١٠].

---

(١) ملل ١٩٣، ١٠ وما بعدها، ٦٦٣، ٦ وما يليها؛ ترجمة مونوت ٦٦٣.

(٢) أنظر الفصل ٢.١.٣.٣.٧ من هذا الكتاب.

(٣) قارن بوليغ، الغنوصية {٣}، الفهرست ٣٩٥ تحت كلمة خمسة؛ إضافة إلى هذا هالم، علم الكون ونظرية الشفاء ٧٣ وما بعدها مع مصادر أخرى.

(٤) هالم، الغنوصية ٢١٨ وما يليها.

(٥) المصدر السابق ٦٩ وما يليها.

(٦) النوبختي ٣١، ٥ وما بعدها؛ إضافة إلى الفصل ت ١.١.

(٧) في: الإسلام ٥٥/١٩٧٨/ ٢١٩ وما يليها و ٥٨/ ١٩٨١/ ١٥ وما يليها. قارن حول الشلمغاني ماسينيون، آلام المسيح {٢١} ٥٢٨ وما بعدها/ {١} ٤٨١ وما بعدها و ماير في: Artibus Asiae ١٦/ ١٤٨/١٩٥٣ وما يليها.

(٨) المجلسي، بحار {١٥} ٦ رقم ٥؛ أيضا ٨ وما بعدها رقم ٨. إضافة إلى الفصل ٢.١.٣.٣.٣.٢ من هذا الكتاب.

(٩) المصدر السابق رقم ٦.

(١٠) بحار {١٥} رقم ١١؛ أمثلة أخرى لدى هالم في: الإسلام ٥٥/١٩٧٨/ ٢٣٣ وما بعدها.

ربما تفسر هذه العلاقة الفكرية لماذا ازدهرت الزندقة في الكوفة وقتا طويلا. تشخص الرواية بعض المثقفين المذكورين في حلقة عبدالله بن معاوية الذي ظهر في الكوفة في أواخر العصر الأموي والذي جمع عبدالله بن حرب فلول أتباعه الغنوصيين حوله لاحقا[١]. يقال إنه عين عمارة بن حمزة سكرتيرا له؛ كان مطيع ابن إياس سميره، وكذلك شخص يدعى البقلي، وسمي كذلك لأنه علم أن الإنسان مثل البقل: حين يموت لا يعود ثانية[٢]. وقد اعتبره المرء نفسه زنديقا أيضا لأنه «ادعى أنه أوحي إليه»[٣].

إلا أننا نلاحظ أيضا كيف تميد الأرض تحت أقدامنا. انحدر عبدالله بن معاوية من الحجاز؛ أما أصل الأفكار الغنوصية فأقرب أن يكون مصدرها أتباعه في العراق أو فارس. قد يكون عمارة بن حمزة ومطيع بن إياس قد أقاما في محيطه، لكنهما لم يكونا زنديقين فقط وإنما كانا كاتبين أيضا[٤]. البقلي هو نموذج؛ الموقف الذي كان يمثله مرتبط أيضا بصالح بن عبدالقدوس[٥]. فضلا عن هذا فإن الفكرة ليست ثنوية مطلقا؛ يستند إلى المزمور ١٠٣ ـ ١٥ (الإنسان مثل العشب أيامه. كزهر الحقل كذلك يزهر). كاتب تقارير إثارة سني فقط يستطيع أن يعتقد أن غنوصيا شيعيا مثل ابن معاوية ـ إذا كان كذلك ـ هو نفسه ينكر الرجعة ضمنا يتواصل مع دهري[٦]. خلق المرء العلاقة مع الحجاز بأن تحدث عن صداقته لحسين بن عبدالله، ابن حفيد عاق للعباس؛ يقال إن هذا كان زنديقا

---

(١) أنظر بصدده الفصل ب ٣.٢.٢.

(٢) الأغاني {١٢} ٢٣١، ١١ وما يليها؛ أخذ عنه ابن حزم، جمهرة ٢٨، ـ ٧ وما بعدها، حيث ورد يحيى ابن مطيع بدلا من مطيع بن إياس.

(٣) الأغاني {١٢} ٢٣٢، ٦.

(٤) أن يكون عمارة بن حمزة هو نفسه الكيساني حمزة بن عمارة كما يظن مادلونغ هو خلط بلا ريب.

(٥) قارن مجلة الجمعية الألمانية الشرقية ١٣٥/١٩٨٥/٢٤.

(٦) تستخدم كلمة دهري في هذا السياق بالفعل (٢٣١، ١٥). خمن گولدتسيهر أن البقلي نباتي (ملفات {٩} المؤتمر العالمي ١٠٦، مخطوطات {٣}. ـ بنظرية نقدية لهذه الروايات أيضا كاهين في: Revue Historique ٢٣٠/١٩٦٣/٣١٧ وعبدالجبار المطلبي، الأديب المغامر ١٩٢ وما يليها؛ كلاهما يرى هنا تأثير الدعاية العباسية.

أيضا[١]. لكن هذا أدب وحسب؛ فقد كان حسين بن عبدالله بحسب مصادر أخرى رجلا سليم النية كتب شعرا حقًّا لكنه روى أيضا بعض الأحاديث[٢].

الانعكاسات في هذا الموضوع كثيرة. رأينا في سياق آخر[٣] كيف جعل المرء من الوليد الثاني زنديقا. أكد حزب يزيد الثالث تغير حياته الفاسق ليبرر انقلابه؛ ولأن المرء وثق هذا بأشعاره خاصة، تطابق مع صورة المنحل، حين صور المرء أيضا أشخاصا مثل مطيع بن إياس. يقال إن هذا استُقدِم مع شبان آخرين من الكوفة إلى سوريا بالفعل لتسلية الخليفة[٤]؛ إن الطيور على أشباهها تقع. يتهم آخرون مربي الوليد، عبدالصمد بن عبدالله[٥]؛ لا بد من مكان جاء منه الفساد. بطريقة مشابهة تفسر حالة جعد بن درهم المذكورة سابقا؛ اعتبر مربيا لمروان الثاني، وقد كانت سمعة هذا لدى العباسيين سيئة[٦]. لا يمكن كتابة التاريخ بمثل هذه القصص. أصبح السؤال عما إذا كان الوليد زنديقا موضوع الساعة في عهد المهدي ، هذا ما نستطيع أن نتعرف عليه من المصادر[٧]. الزندقة بمعنى التقريب من نموذج الفكر الإيراني لم تكن في العهد الأموي غريبة؛ ولكن الميل إلى ربطها بأشخاص معينين لم ينشأ إلا في ظل العباسيين. لهذا وجد زنادقة بين المثقفين المسلمين في هذا الوقت أولا، من المؤكد أن هؤلاء كانوا موجودين قبل ذلك أيضا وهو ما يمكن إثباته بالتأكيد.

---

(١) الأغاني ٢٣٣، ٩ وما يليها و ١٣ وما يليها.

(٢) الزبيري، نسب قريش ٣٣، ١٧ وما يليها؛ ثمة حديث في مدح العباس في أخبار العباس ٢٧، ١ وما يليها. يرد في مصادر *الرجال* نقد أحيانا، لكن لم يشجع ما هو «كفر» إلى الظهور (البخاري {١} ٣٨٨ رقم ٢٨٧٢؛ ابن حبان، المجروحون {١} ٢٤٢، ١ وما يليها؛ العقيلي، الضعفاء {١} ٢٤٥ وما بعدها رقم ٢٩٣؛ ميزان رقم ٢٠١٢، تهذيب التهذيب {٢} ٣٤١ وما بعدها رقم ٦٠٦).

(٣) الفصل ١.٢.٤ من هذا الكتاب.

(٤) البلاذري لدى ديرينك، الوليد ٣٩، ٤ وما يليها؛ قارن أيضا الأغاني {٢٤} ٢٢١، ٩ وما يليها. إضافة إلى بلاشير في: Mélanges Gaudefroy - Demombynes ١١٠ و١١٤.

(٥) الأغاني {٢} ٢٣٩، ٨ وما بعدها؛ كذلك عبدالجليل القزويني، نقض ١٥٢، ٢ و ١٥٦، ٩ وما بعدها.

(٦) أنظر الفصل ب ٢.٤.١.٢.

(٧) الأغاني {٧} ٨٣، ١ وما يليها.

الفهرس

هذا الكتاب

تخطر للفقهاء أفكار غريبة، وفي هذا تكمن جاذبيتهم حتى اليوم. ولا يُستثنى الفقهاء المسلمون من ذلك. إلا أن المرحلة التي أتناولها تقدم لهم ميزتين إضافيتين: أنهم وقفوا في انفتاح البداية، وقد استخدم المجتمع الذي عاشوا فيه المصطلحات الفقهية في تفسير وجوده إلى حد كبير. هيأتهم رحمة الولادة المبكرة لبدايات متنوعة وعدم الالتزام بالبديهيات، كما لم يجر بلوغه فيما بعد. لم يضعهم استعداد المجتمع للإصغاء إليهم في مركز تشكيل الحياة اليومية وحسب وإنما أيضا في محور السياسة الكبرى. سيتناول الحديث فيما يلي الخلفاء والكفرة وكذلك الايجارات والحياة الجنسية على السواء، «فالفقه» بمعناه الأوسع هو الحديث عن الواقع الذي يحدده الدين والذي يستهدي بالوحي حديث العهد.

